

JACQUES PIRENNE

LA RELIGION ET LA MORALE DANS L'EGYPTE ANTIQUE



Bx IV - Histoire du droit



0BYA0000824

A LA BACONNIÈRE
NEUCHÂTEL

ALBIN MICHEL
PARIS

299.3 PIR 63

LA RELIGION ET LA MORALE DANS L'EGYPTE ANTIQUE

TE

JACQUES PIRENNE

**LA RELIGION
ET LA MORALE
DANS L'EGYPTE
ANTIQUE**

Le sujet étant d'une ampleur considérable, Jacques Pirenne se limite ici à un essai, une tentative d'explication de la religion, de la métaphysique égyptiennes et de l'évolution des idées religieuses. Pour comprendre la religion égyptienne, il faut tout d'abord admettre que cette religion se présente sous différents systèmes qui se sont transformés, au long des temps, selon le degré de développement du pays et selon qu'il s'est trouvé unifié ou divisé. Tout le monde reconnaît aujourd'hui le caractère panthéiste de la religion égyptienne. Et plus l'on cherche à dégager les grandes lignes de la pensée égyptienne, plus on se rend compte du caractère monothéiste de ce panthéisme. La religion des Pharaons a exercé une influence considérable sur la pensée antique, dont elle constitue un des sommets. On ne peut ignorer par ailleurs le caractère préchrétien de la morale de l'Egypte ancienne fondée sur la charité, la non-violence et l'amour du prochain. Et il n'est pas exagéré de dire que, dans la formation de la civilisation hellénistique, dont procède la nôtre, le mysticisme égyptien a joué un rôle aussi important que le rationalisme grec.

La déesse Maât, bas-relief peint provenant du tombeau de Séthi I^{er}, dans la Vallée des Rois à Thèbes, et actuellement au Musée de Florence.

(Cliché Alinari, d'après les archives photographiques de la Fondation égyptologique Reine Elisabeth.)

BIBLIOTHÈQUE
HISTOIRE du DROIT

9.3 Pir

DU MÊME AUTEUR
CHEZ LES MÊMES ÉDITEURS

LA BELGIQUE DEVANT LE NOUVEL ÉQUILIBRE DU MONDE (1944)

LES GRANDS COURANTS DE L'HISTOIRE UNIVERSELLE (7 vol.)
(1943-1957)

1. Des origines à l'Islam
2. De l'expansion musulmane aux traités de Westphalie
3. Des traités de Westphalie à la Révolution française
4. De la Révolution française aux révolutions de 1830
5. De 1830 à 1904
6. De 1905 à 1939
7. De 1939 à nos jours

HISTOIRE DE LA CIVILISATION DE L'ÉGYPTE ANCIENNE (3 vol.)
(1961-1963)

1. Des origines à la VI^e dynastie
2. De la VII^e à la XX^e dynastie
3. De la XXI^e dynastie aux Ptolémées

CHEZ ALBIN MICHEL SEULEMENT
CIVILISATIONS ANTIQUES (1951)

A LA FONDATION ÉGYPTOLOGIQUE
REINE ÉLISABETH, BRUXELLES

HISTOIRE DES INSTITUTIONS ET DU DROIT PRIVÉ DE L'ANCIENNE
ÉGYPTE (3 vol.) (1932-1935)

JACQUES PIRENNE

LA RELIGION
ET LA MORALE
DANS
L'ÉGYPTE ANTIQUE



A LA BACONNIÈRE - NEUCHÂTEL-SUISSE
ÉDITIONS ALBIN MICHEL - PARIS

IL A ÉTÉ TIRÉ DE CET OUVRAGE
TRENTÉ EXEMPLAIRES DE LUXE
SUR ALFA NUMÉROTÉS DE 1 A 30

PRÉFACE

La religion égyptienne est un sujet d'une ampleur considérable. La masse énorme des documents publiés, ceux que l'on publie encore tous les jours, mettent l'historien dans l'obligation de se livrer à des travaux d'approche nombreux et parfois fastidieux, avant de pouvoir aborder le fond même du sujet. Quantité d'ouvrages ont été écrits sur la religion égyptienne et je pense que beaucoup d'autres suivront encore. Aussi n'ai-je pas la prétention de présenter ici une histoire définitive de la religion égyptienne. Il faudra encore probablement beaucoup de temps avant qu'on puisse en arriver là. Il s'agit donc d'un essai, d'une tentative d'explication de la religion, de la métaphysique égyptiennes et de l'évolution des idées religieuses au cours des trois millénaires pendant lesquels nous pouvons les suivre. Je crois, en effet, que pour arriver à comprendre la religion égyptienne, il faut tout d'abord se persuader de ce que, loin de présenter un caractère statique ou une évolution en sens unique, elle a connu des périodes très différentes, lesquelles ont évolué parallèlement aux transformations politiques et sociales que l'Égypte a subies au cours de sa longue histoire.

Quantité de contradictions apparentes, dans les idées religieuses de l'Égypte, viennent de ce que l'on étudie, comme s'ils étaient contemporains, des documents appartenant à des époques diverses et parfois fort éloignées les unes des autres. Sans doute, comme sa civilisation, la religion de l'Égypte a conservé à travers les siècles certains caractères permanents. La plupart des divinités se retrouvent à toutes les époques. Et pourtant,

une énorme différence sépare les conceptions religieuses de l'Ancien Empire, de la première féodalité, du Nouvel Empire et de la basse époque. C'est pourquoi j'ai pensé qu'il pouvait ne pas être inutile de reprendre l'examen de ce que nous savons du culte, des cosmogonies, des dieux égyptiens, selon une méthode rigoureusement chronologique.

On s'aperçoit dès lors qu'il n'y a pas « une » religion égyptienne. Il y a différents systèmes religieux qui se sont transformés, au long des temps, selon le degré de développement du pays et selon qu'il s'est trouvé unifié ou divisé.

La principale difficulté pour l'historien de la religion égyptienne, c'est que l'Égypte n'a pas connu, comme la Grèce, de philosophies. Les textes religieux dissimulent, sous des généalogies de dieux, sous des symboles et des mythes, les idées sur lesquelles la religion s'est bâtie. Et pourtant des œuvres comme Les Instructions du roi Khéti (?) à son fils Mérikarê, ou les hymnes, qui constituent ce que la littérature égyptienne a produit de plus remarquable, témoignent de ce que fut la pensée métaphysique égyptienne.

Tout le monde admet aujourd'hui le caractère panthéiste de la religion égyptienne. Et plus on cherche à dégager du fatras des inscriptions cultuelles les grandes lignes de la pensée égyptienne, plus on se rend compte du caractère monothéiste de ce panthéisme. Pour l'Égyptien, l'idée de Dieu est une. Ses aspects en revanche sont illimités. Il faut donc, autant que possible, négliger les aspects secondaires sous lesquels se présente la divinité, pour s'attacher à tout ce qui constitue la notion même de Dieu. Il faut pour cela envisager les idées religieuses des Égyptiens en s'efforçant de se placer dans leur conception panthéiste du monde, et avec un respect égal à celui que nous professons pour nos propres idées religieuses, attitude que l'on peut arriver à prendre, je crois, en se pénétrant de la pensée des moralistes égyptiens.

Je pense aussi qu'il faut accepter certaines contradictions, comme il en existe dans toutes les religions, par le fait qu'elles s'adressent autant, surtout peut-être, à la masse peu cultivée qu'à une élite capable de concevoir des abstractions. Il faut admettre que le culte ne répond pas toujours exactement à la plus haute expression de l'idée de Dieu ou de celle de la vie dans l'au-delà ; ne pas se laisser arrêter par des mythes, mais chercher à les adapter aux idées religieuses qui s'expriment dans les hymnes d'adoration et de foi.

Il faut surtout ne pas considérer les Égyptiens comme des primitifs. Lorsqu'ils entrent dans l'histoire, lors de l'unification de l'Égypte, à la

fin du 4^e millénaire avant J.-C., ils ont déjà parcouru un long cycle de civilisation. Dès la III^e dynastie (28^e siècle avant J.-C.), la civilisation de l'Égypte ancienne nous apparaît comme aussi raffinée que la nôtre. Sa morale fut la plus humaine de toutes les morales antiques. Il faut donc admettre que sa pensée religieuse, sous des aspects qui nous semblent parfois étranges, fut elle aussi d'une très haute qualité.

J'ai exposé dans les trois volumes de mon Histoire de la civilisation de l'Égypte ancienne les conclusions auxquelles m'ont amené mes recherches sur la religion et la morale égyptiennes. Mais elles s'y trouvent forcément réparties à travers les différentes époques historiques. J'ai pensé qu'il pouvait être utile de les rassembler en un petit volume spécialement consacré à la religion et à la morale. J'ai tenté d'en dégager les idées essentielles et leur évolution en rapport avec le développement général de la civilisation dans la vallée du Nil.

La religion égyptienne a exercé une influence considérable sur la pensée antique et tout spécialement sur la pensée grecque. On ne peut pas ne pas être frappé, par ailleurs, par le caractère préchrétien de la pensée de l'Égypte ancienne et surtout de sa morale fondée sur la charité, la non-violence et l'amour du prochain. Elle constitue incontestablement un des sommets de la civilisation antique. Et je crois qu'il n'est pas exagéré de dire que, dans la formation de la civilisation hellénistique, dont procède la nôtre, le mysticisme égyptien a joué un rôle aussi important que le rationalisme grec.

PREMIÈRE PARTIE

DES ORIGINES A LA FIN DE L'ANCIEN EMPIRE

(JUSQUE VERS 2200 AV. J.-C.)

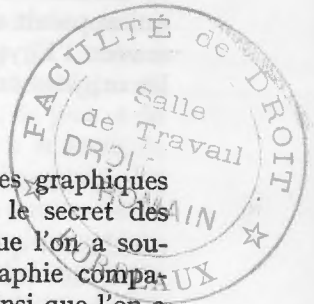
CHAPITRE PREMIER

LA GENÈSE DU SYSTÈME RELIGIEUX

La religion égyptienne, dont de nombreux symboles graphiques étaient connus bien avant que Champollion eût livré le secret des hiéroglyphes, a donné lieu à diverses interprétations que l'on a souvent cherché à organiser en faisant appel à l'ethnographie comparée, voire à des thèses sociologiques préconçues. C'est ainsi que l'on a voulu formuler l'évolution : totems, dieux zoomorphes, dieux anthropomorphes, dieux abstraits. Je crois qu'il faut résolument écarter la méthode qui prétend expliquer la formation de la religion égyptienne en partant de l'idée totémique. D'une part, l'on s'est mépris sur ce que nous connaissons des origines égyptiennes en voulant y trouver un état primitif depuis très longtemps disparu. D'autre part, l'étude des documents les plus anciens ne nous permet de conclure à l'existence en Egypte ni de totems ni de civilisation totémique.

Il me paraît indispensable d'étudier l'histoire de la religion en suivant les méthodes historiques les plus rigoureusement scientifiques, c'est-à-dire en se fondant avant tout sur les documents et principalement sur les textes, classés dans un ordre strictement chronologique, et s'abstenir de vouloir les expliquer par des comparaisons avec des états de civilisation qui n'ont souvent rien de commun avec le moment de l'évolution historique que connaissait l'Egypte lorsque apparaissent les documents qui doivent seuls guider nos premières recherches.

Ces documents confondent si étroitement l'évolution des idées politiques et religieuses qu'il est impossible d'étudier la formation de



la religion égyptienne sans suivre en même temps l'évolution qui a mené l'Égypte à sa grande conception monarchique de droit divin.

La cosmogonie égyptienne, sur laquelle s'est constituée la métaphysique qui a servi de fondement à la vie égyptienne pendant trois millénaires, est inséparable de la conception de l'unité monarchique qui domine le système des institutions égyptiennes.

Je devrai donc forcément m'en référer aux faits politiques qui ont provoqué la formation de la cosmogonie égyptienne, laquelle a ensuite exercé elle-même une action essentielle sur la vie politique de l'Égypte.

La morale s'est, elle aussi, étroitement intégrée à la métaphysique, qui apparaît ainsi comme la synthèse de toute la pensée sur laquelle a vécu l'Égypte. Je vais m'efforcer d'en suivre l'élaboration depuis les origines en me tenant étroitement aux textes.

1. LES ORIGINES. L'examen du panthéon égyptien, qui contient de nombreux dieux et déesses, doit nous amener à la conclusion que, comme presque tous les peuples, les Égyptiens ont voué, dès les origines les plus lointaines, un culte aux forces de la nature, le ciel¹, l'orage, le soleil, la lune, etc.², considérées comme des « puissances »³ que l'on pourrait identifier avec la *mana*.

Outre ces forces universellement adorées, les tribus paraissent avoir eu des dieux propres, qui sont parvenus jusqu'à l'époque historique⁴.

Parmi les cultes voués aux forces de la nature, celui qui s'est concrétisé autour de la force fécondante, a pris une importance particulière en faisant apparaître la déesse mère⁵.

En somme, ce que les hommes ont adoré tout d'abord — la même constatation peut se faire pour la Crète, la Syrie, l'Asie Mineure, la Grèce — c'est la vie elle-même. Dans le groupe, c'est la mère qui apparaît essentiellement — surtout à l'âge où l'union conjugale n'existe pas de façon stable — comme la source de toute vie. C'est la mère qui symbolise la fécondité. Et puisque toute fécondité trouve son origine dans la terre nourricière et créatrice, la déesse mère fut la divinisation de la terre mère⁶.

Autour de l'idée de la déesse mère, une première conception du monde s'est construite. L'univers n'est pas formé que de la terre, mais aussi du ciel, et si la terre a donné naissance aux plantes, aux bêtes et aux hommes, le ciel a produit les astres, qui jouent un si grand rôle

dans la vie des nomades. Ainsi la déesse mère prit l'aspect, non seulement d'une déesse terre, mais aussi d'une déesse ciel, en d'autres termes elle devint la déesse primordiale, dont provient tout ce qui est.

La même évolution s'est probablement opérée chez tous les peuples, car tous ont donné les mêmes attributs à la déesse mère. Déesse chthonienne, elle est symbolisée par le serpent qui semble sortir de la terre ; déesse du ciel, elle est donnée comme l'oiseau ; source de toute fécondité, elle est accompagnée d'animaux : tantôt ce sont des bêtes fauves, tantôt des animaux domestiques ; elle est la vache, la lionne, la chatte ; elle est aussi la végétation et, comme telle, vénérée sous la forme d'un arbre que toutes les religions antiques ont conservé comme « arbre de vie ». Et tout naturellement elle est la déesse de l'amour. Mais puisque toute vie est appelée à périr, puisque le monde n'apparaît aux hommes que comme une succession de vie et de mort, de jour et de nuit, d'été et d'hiver, et puisque les morts sont confiés à la terre, la déesse de la vie, déesse de la terre, est aussi la déesse des morts. Et comme déesse des morts, elle est devenue la déesse de la guerre. Cette évolution qui se discerne de façon si frappante dans le culte suméro-babylonien, on peut la suivre pas à pas chez la plupart des déesses égyptiennes. Dans le panthéon de l'époque historique, chacune d'elles a ses attributs bien déterminés, son histoire et sa généalogie. Mais sous les apports successifs, qui lui ont donné une physionomie particulière, se retrouve à travers les documents les plus anciens son caractère originaire de déesse mère. Ouadjet et Nekhbet qui, à l'époque historique, deviendront les déesses protectrices des rois de Basse et de Haute Égypte, ont pour attributs, l'une et l'autre, le vautour et le cobra⁷. Cela seul suffirait pour nous les donner comme d'anciennes déesses mères. La tradition qui a fait de Nekhbet, plus tard, la déesse des accouchements⁸ en est une confirmation évidente. Et ce caractère a dû lui être conservé pendant longtemps, sinon toujours, car c'est comme déesse mère que Nekhbet semble avoir été adoptée en Crète, d'où elle passa en Grèce sous l'appellation d'Eileithyia ou d'Eleusia, nom qui s'est conservé dans celui d'Eleusis dont les mystères se rattachent ainsi à l'ancienne déesse mère égyptienne⁹.

Hathor, symbolisée par une vache, est une déesse de la fécondité ; mais, comme Ouadjet et Nekhbet, elle est aussi une déesse ciel et une déesse terre, et comme telle, déesse des morts. Et puisque le soleil meurt chaque soir à l'Occident pour renaître chaque matin à l'Orient,

le royaume des morts est situé à l'Occident du monde, et Hathor, déesse des morts, apparaît comme la maîtresse de l'Occident ¹⁰. La déesse Amentet, c'est-à-dire la dame de l'Occident, est sous un autre nom la même divinité.

Déesse de la mort, Hathor est aussi déesse de la guerre ; déesse de l'amour, elle est représentée par un arbre de vie qui lui vaudra le titre de « dame du Sycomore » ¹¹. Sous ces différents aspects, Hathor correspond très exactement aux déesses mères d'Asie.

Mout, comme son nom l'indique, est « la mère » ; déesse du ciel symbolisée par un vautour, elle est à l'origine du monde. Comme Hathor, comme Sekhmet — celle-ci représentée avec une tête de lionne — elle sera, elle aussi, une déesse de la guerre.

Isis, comme Nephthys sa sœur, qui n'est que son doublet, est déesse de la fécondité, de l'amour et du ciel. Neith est une forme de déesse mère ; et le serpent Renenoutet, déesse des moissons, est une divinité chthonienne ¹².

La religion officielle conservera toujours le souvenir de ces déesses mères et de leur caractère chthonien en entretenant dans tous les grands sanctuaires un reptile sacré, symbole de la terre considérée à la fois comme déesse primordiale et comme déesse de la fécondité. C'est pour les mêmes raisons que tout ménage avait un serpent dans son grenier à vivres.

Les divers aspects que prit la déesse mère et les différents noms sous lesquels elle fut vénérée prouvent que, peu à peu, elle s'est associée dans les différentes tribus à des divinités locales.

Un premier système du monde semble s'être formé autour de la déesse mère avant l'instauration du régime de la famille patriarcale. Représentant à la fois la terre et le ciel, elle est l'univers entier, la déesse primordiale. C'est d'elle par conséquent que procède la création, conçue comme dérivant de sa fécondité. Or dans la création, qui ne cesse de se renouveler sous les yeux des hommes, le soleil joue un rôle déterminant. De là à admettre qu'il fût la première créature, il n'y a qu'un pas : la déesse mère fut donnée comme ayant enfanté le soleil ¹³, qualité que les textes des Pyramides reconnaissent tantôt à Mout, tantôt à Hathor ou à Neith.

Mais la formation de la famille patriarcale a profondément changé les idées sociales. La mère ne se conçoit plus isolément. Elle est, en même temps que mère, l'épouse. Le rôle de l'homme dans la création

apparaît comme d'autant plus éminent qu'il est le chef de la famille et que la mère, malgré le prestige qui s'attache à son rôle, vit sous sa protection et par conséquent sous son autorité. Du plan social, ces conceptions ont passé sur le plan religieux. La fécondité apparaît comme une conséquence de la force fécondante représentée par le principe mâle : dès lors, à côté, et bientôt par-dessus l'acte de création lui-même, le dieu créateur prend une importance qui ne va cesser de croître. En Basse Egypte, Osiris, dès l'époque préhistorique la plus lointaine, est le dieu créateur ; il est le blé que l'on sème ¹⁴ ; il est l'eau nouvelle de l'inondation ¹⁵. Dieu de la végétation, il meurt avec les plantes et renaît au printemps avec le blé qui lève ; il est le champ qui émerge après la crue du Nil ¹⁶ ; et puisqu'il meurt périodiquement, il est aussi le dieu des morts. Et comme la déesse mère est fréquemment représentée par la vache, le taureau est son symbole. Horus, qui sera plus tard donné comme son fils, a le même caractère de dieu fécondant, caractère que rappelle sa confusion, par les Grecs, avec le dieu Priape. Ailleurs, représenté par un bélier, le dieu Khnoum est l'eau fécondante ¹⁷, plus tard il sera plus spécialement le créateur des hommes ¹⁸, comme le dieu Ptah qui, le premier des dieux mâles, semble s'être dressé en face de la déesse mère en qualité de divinité primordiale. Le bouc vénéré à Mendès rappelle un culte semblable ¹⁹. En Haute Egypte, le dieu Min prend la forme d'un homme ithyphallique ; il est « celui qui enlève les femmes », le « seigneur des filles » ²⁰. En son honneur se célèbre une grande fête de la moisson ²¹. Kaméphis, qui devait être adoré plus tard sous le nom d'Amon, n'est, semble-t-il, qu'un autre aspect du dieu Min ; comme lui, c'est un dieu fécondant, un dieu agraire, et encore à l'époque historique, toutes les plantes seront dans l'allégresse à son sujet dans toutes ses belles prairies ²². Comme Osiris, il est symbolisé par un taureau, blanc celui-ci, qui, sous le nom de Boukhis, n'est encore qu'un doublet de Min ; plus tard il sera symbolisé par un bélier.

Le dieu créateur n'apparaît pas tout d'abord comme le mari mais comme le fils de la déesse mère. Il en est ainsi pour le dieu Min et pour son doublet Kaméphis. L'un et l'autre sont donnés comme « fécondant sa propre mère » ou « taureau de sa mère » ²³, idée qui exprime l'œuvre de création éternellement renouvelée.

Horus, qui devait jouer un si grand rôle dans la théologie égyptienne, est lui aussi le fils d'une déesse mère qui n'est autre qu'Hathor

dont le nom signifierait « château d'Horus » ; devenue mère d'Horus, elle aurait perdu son nom pour n'être plus que celle à laquelle il devait la vie, ce qui prouve la prééminence prise par le dieu mâle sur la déesse de la fécondité.

Enfin Neïth donna naissance au dieu Sebek, représenté par le crocodile ²⁴ qui lui aussi est un symbole de création parce qu'on le voit au printemps se coucher sur les rives du Nil où apparaît la première végétation, dans les terres boueuses à peine abandonnées par la crue. C'est ce qui a fait naître l'idée, en Egypte comme en Mésopotamie, où le même phénomène a été observé dans le delta de l'Euphrate et du Tigre, que la vie est née dans l'eau ; ce pourquoi les batraciens et certains poissons sont devenus, à côté des serpents, des oiseaux et des mammifères, des symboles de la fécondité ²⁵.

La notion de la famille patriarcale finit par dominer sur le plan religieux comme sur le plan social. Sa première forme fut certainement celle de la polygamie.

La polygamie du dieu Min, figuré sur les bas-reliefs de l'Ancien Empire suivi de quatre concubines, la polygamie des rois, qui se maintient à travers toute l'histoire d'Egypte, celle aussi des princes féodaux, sont sans doute des survivances d'un état social archaïque.

Mais de la polygamie initiale s'est dégagée la monogamie. Elle a dû s'installer très tôt puisque les dieux agraires, dont le culte s'est développé dès le stade agricole, s'unirent tous, sauf Min, à une seule déesse. Ainsi apparurent les couples divins dans lesquels le principe créateur s'associe à la fécondité de la déesse mère en prenant d'ailleurs très nettement, vis-à-vis d'elle, une place prééminente.

Au stade monogamique de la famille correspond donc une nouvelle phase de l'évolution religieuse au cours de laquelle apparaissent les familles de dieux, couples d'abord et triades ensuite. Osiris s'unit à Isis, Ptah à Sekhmet, Khnoum à Satet, Shou à Tefnet, Oupouat à Ouadjet, et Horus, originairement le fils, devint l'époux d'Hathor, comme ailleurs celui de Nekhbet. Le couple se substitue dès lors à la déesse mère primordiale comme origine de l'univers, et son pouvoir créateur est affirmé par l'adjonction au culte qui lui est rendu d'un troisième dieu né de l'union de la déesse mère et de son dieu parèdre.

Un seul dieu agraire fait exception. Min, au lieu de s'unir à une déesse déterminée, reste le maître d'un harem dont les femmes interchangeable n'ont pas de personnalité définie.

L'apparition des couples divins, unissant la déesse mère aux anciennes divinités locales, donne à tous les nomes égyptiens un culte fondé sur les mêmes principes de base.

C'est vraisemblablement à ce moment que les dieux, qui sont essentiellement adorés par un groupe restreint d'adorateurs, prirent leurs noms.

Chacun de ces dieux, dans son nome, est le grand dieu. Il y a dès lors en Egypte une pluralité de dieux, mais chacun de ceux-ci, pour ses fidèles, est le grand dieu que l'on invoque ²⁶.

Le développement des nomes — surtout en Basse Egypte où se formèrent des agglomérations, des villes attirées par la navigation sur le Nil et par la mer — amena nécessairement entre eux des rapports, notamment d'ordre économique. Mais à l'époque primitive, le droit n'existe que sanctionné par le culte. Des rapports normaux ne peuvent donc s'établir entre les différents nomes que s'ils reconnaissent leurs cultes réciproques. Les échanges économiques ou autres, dès qu'ils atteignent un stade régulier, amènent donc nécessairement une inter-pénétration des cultes. C'est pourquoi apparurent auprès des grands marchés ou des foires, des sanctuaires dans lesquels se rassemblèrent les dieux qu'y introduisirent les marchands, et qui, admis par les uns et les autres, rendirent possibles les relations juridiques et commerciales entre leurs zéloteurs.

C'est ainsi qu'en face de Létopolis, ville née du commerce au noeud où se rejoignent tous les bras du Nil ²⁷, le sanctuaire d'Héliopolis prit le caractère de centre religieux du Delta ²⁸.

Héliopolis, comme tous les nomes, avait un culte local. Il semble avoir été voué originairement à un couple divin, le dieu Shou et la déesse Tefnet. Celle-ci, ancienne déesse mère, formait avec son parèdre un couple de dieux à têtes de lion.

Autour de ces dieux sont venues se grouper les divinités des autres cités. Mais comme ces divinités, malgré leur caractère local, procédaient des mêmes idées premières, il existait entre elles des affinités qui, en s'affirmant sur un plan universel, allaient donner naissance à une religion nationale. Son élaboration fut l'œuvre des prêtres d'Héliopolis. La théologie apparaît à ce moment en Egypte. Son rôle va être de rassembler les dieux locaux en un seul système cohérent, permettant ainsi la coexistence de nombreux dieux, sans altérer la foi des Egyptiens dans l'unité de la divinité ²⁹.

Par-dessus Shou et Tefnet se superposa un dieu universel ³⁰, Atoum, symbolisant à la fois le chaos primordial ³¹ et l'organisation de celui-ci.

Atoum fut considéré comme ayant donné naissance, sans la collaboration d'une déesse mère, mais en les tirant de sa propre substance ³², à Shou et à Tefnet dont naquirent, par procréation naturelle, Geb, le dieu terre, et Nout, la déesse ciel. Etroitement unis dans une étreinte amoureuse — qui symbolise la force créatrice inhérente à la matière créée, Geb, la terre, et Nout, le ciel, furent violemment séparés par Shou devenu le symbole de l'air. Telle semble avoir été la première cosmogonie égyptienne : elle dégage symboliquement les éléments du chaos primordial.

On s'est demandé ³³ s'il fallait voir dans les dieux universels, Geb, la terre, Nout, le ciel, des substances divinisées ou des véritables divinités. Je crois que cette question ne se pose pas. Toute la cosmogonie égyptienne est une explication métaphysique du monde, symbolisée par les dieux qui la représentent dans la construction théologique. Cette première cosmogonie a été tout naturellement inspirée, me semble-t-il, par les idées originelles de la religion égyptienne, qui divinisaient les forces de la nature — dont le ciel et la terre — sans les personnaliser. L'œuvre de la théologie a consisté à faire de ces forces de la nature les symboles des dieux primordiaux qui furent acceptés partout où le ciel et la terre avaient été vénérés comme des « puissances » premières. C'est ce qui explique, sans doute, que ces dieux universels n'apparaissent pas, comme les anciens dieux locaux, sous la forme d'êtres hybrides mais furent représentés par des figures entièrement humaines ³⁴. C'est aussi parce que ce sont des conceptions théologiques, sans attache avec une tradition divine, qu'ils n'eurent jamais de temples.

Une fois les éléments séparés, la création se continue elle-même par la force de procréation que possèdent les êtres créés.

La cosmogonie ne consiste donc pas à expliquer comment le monde est né — il est de toute éternité —, mais comment il s'est ordonné, passant du chaos à l'univers dans lequel nous vivons, où les éléments se sont dissociés pour donner naissance, sous les aspects les plus divers, à toute la hiérarchie des êtres.

Le culte des dieux primordiaux, représentant les éléments, reconnu dans tout le Delta, allait établir entre les nomes un lien religieux. Ce

culte, superposé aux cultes locaux ³⁵, devait rendre possibles des rapports permanents, normaux entre tous ceux qui l'adoptèrent.

En même temps que cette première cosmogonie s'élaborait le culte agraire, universellement célébré dans toute l'Égypte, de plus en plus concentré — tout au moins dans le Delta — autour d'un dieu unique qui nous est resté connu sous le nom d'Osiris ³⁶.

Tandis que les anciennes déesses mères et leurs dieux parèdres perdaient leur caractère originel pour n'être plus que des dieux locaux, maîtres de leurs nomes, Osiris, conservant l'aspect d'un dieu universel, rassemblait en lui les attributs les plus remarquables du culte agraire.

Tantôt dieu grain, tantôt dieu arbre, il est essentiellement le dieu de la fécondité et, comme tel, le dieu du Nil et de la navigation. Il est celui dont les textes des Pyramides disent : « Oh ! celui dont l'arbre est vert, le dieu qui est né du champ ! Oh ! le dieu qui ouvre les fleurs, qui est sous son sycomore ! Oh ! le dieu, forme éclatante des rivages, qui est sous son palmier. Oh ! seigneur des champs verdoyants » ³⁷ ; ou encore : « Tu es l'inondation parmi les champs qui verdoient » ³⁸. Il préside aux prémices, fruits et légumes, qui, chaque année, se renouvellent après la crue ³⁹. Il est le maître de la vigne en fleur ⁴⁰.

Dans le *Livre des Morts*, Osiris dira : « Je vis comme le dieu grain (Népri), je suis le blé » ⁴¹.

Et comme c'est du stade agricole que date le développement de la civilisation, Osiris apparaît comme ayant fait connaître aux hommes, en même temps que l'agriculture, les institutions essentielles nées de la stabilisation des tribus sur le sol, la famille monogamique et la notion de loi.

Le culte qui lui est rendu procède de la vie agricole. Mais la résurrection de la nature au printemps après l'engourdissement de l'hiver, le miracle de la germination du grain confié à la terre ont fait naître cette idée que si la mort succède à la vie, la vie d'autre part procède de la mort. C'est cette croyance qui a été la raison des sacrifices humains : la victime est sacrifiée pour que sa mort perpétue l'éternel renouveau de la vie. C'est là qu'il faut chercher l'origine du sacrifice des premiers-nés que connurent, aux époques les plus reculées, les tribus juives, et que les Phéniciens conservèrent aussi obstinément en l'honneur de leur dieu Melkart. En Égypte, on ne discerne pas de traces de sacrifices humains. Existèrent-ils à l'origine ? Les reliefs protohistoriques — si souvent repris à l'époque historique — qui représentent le roi immo-

lant un prisonnier, permettent de poser la question. Les documents cependant n'y font pas allusion ⁴². Si le sacrifice humain a existé, il a en tout cas été remplacé très tôt par le sacrifice d'animaux et par l'offrande des prémices de la moisson.

La même idée qui est à l'origine des sacrifices humains a amené les hommes à intégrer dans le culte agraire le culte funéraire rendu aux trépassés. Tous les peuples ont rendu un culte aux morts, soit qu'ils les aient redoutés, soit qu'ils aient voulu obtenir leur protection ou simplement les vénérer. Pour les Egyptiens, Osiris, de même qu'il devint le dieu agraire par excellence, devint aussi le dieu des morts et par conséquent de la vie d'outre-tombe.

Très tôt, les Egyptiens ont cru à la vie de l'au-delà. Et cette croyance, ils semblent l'avoir puisée dans le culte agraire. L'homme confié à la terre ne participe-t-il pas, en effet, à la vie même de la nature ? Et puisque la mort est toujours suivie d'un renouveau de vie, le défunt, lui aussi, ne doit-il pas connaître une vie nouvelle dans le royaume d'Osiris ?

Osiris est, comme dieu agraire, un dieu rural. Mais, à l'époque où les villes maritimes commencent leur expansion, il devient manifestement le dieu de la plèbe urbaine. Le mythe qui s'est élaboré autour de lui a été conçu en effet par ces marins égyptiens qui naviguaient vers Byblos, et qui connurent, sur la côte de Syrie, un culte agraire très voisin du leur, auquel ils ont peut-être emprunté certains éléments ⁴³.

Son rôle de dieu des morts et de la vie d'outre-tombe prit le pas sur son caractère agraire. Et en même temps il s'intégra à la cosmogonie héliopolitaine. Osiris, dieu universel comme le dieu terre Geb et la déesse ciel Nout, fut donné à Héliopolis comme leur fils ⁴⁴. Il n'est donc pas le créateur du monde qui, symbolisé par les dieux primordiaux, possède en lui-même la force créatrice, mais il est sur cette terre l'expression de cette force. De tous les dieux, c'est celui qui se rapproche le plus des hommes dont il apparaît comme le bienfaiteur. Il ne les a pas créés ⁴⁵, mais il a ordonné et embelli leur existence en leur révélant les règles de l'agriculture, de la famille, de la morale ⁴⁶.

Le culte d'Osiris était établi déjà dans ses traits essentiels au moment où, dans la ville de Busiris, un homme nouveau que la tradition appelle Anedjti, « le protecteur », s'empara du pouvoir et donna à Osiris l'hégémonie dans le Delta, en plaçant la ville sous la protection du dieu.

L'Égypte entre à ce moment dans une nouvelle période de son évolution politique ⁴⁷ et, probablement, de son évolution religieuse.

A l'exemple de Busiris, les cités du Delta, les unes après les autres, adoptèrent le culte d'Osiris.

Anedjti, roi de Busiris, qui, dans sa ville, est « le maître des acclamations » ⁴⁸, ce qui semble indiquer qu'il a pris le pouvoir en s'appuyant sur un mouvement populaire, est vis-à-vis des autres rois de cité qui reconnaissent sa prééminence, « le noble glorieux qui préside aux nobles » ⁴⁹.

La légende d'Osiris, associée à l'histoire d'Anedjti, s'est chargée d'histoire au point de faire apparaître Osiris, non plus seulement comme un dieu, mais comme un souverain ayant régné sur ses sujets avant de devenir un dieu.

La confédération formée sous l'hégémonie de Busiris reposait sur la force. Elle trouva sa justification en se faisant sanctionner par Héliopolis.

A aucun moment, le grand prêtre d'Héliopolis n'a exercé le pouvoir souverain sur le Delta. Mais il a été l'instrument de la sanction qui assurait à toutes les souverainetés locales leur légitimité en les faisant reconnaître par les grands dieux Geb et Nout, sanction qui, à l'origine, s'exprimait vraisemblablement par l'oracle ⁵⁰. Osiris, le dieu de Busiris, fut reconnu à Héliopolis à la fois comme le dieu royal ⁵¹ et comme le fils de Geb et de Nout. Le clergé d'Héliopolis jeta ainsi la base de la théorie du pouvoir que l'Égypte conserverait jusqu'à l'Empire romain. Dorénavant, par-dessus les rois locaux qui doivent leur pouvoir aux dieux de leur cité, il existera un roi reconnu comme dépositaire de l'autorité d'Osiris. Premier dieu issu de Geb et de Nout, « Osiris, leur fils aîné auquel ils ont donné leur héritage » ⁵², est supérieur à tous les dieux locaux. De même le roi qui tient son autorité d'Osiris est supérieur aux rois locaux. Ainsi la hiérarchie politique s'appuie-t-elle sur une hiérarchie religieuse. La religion n'a pas créé le pouvoir royal, mais, en reconnaissant au pouvoir issu de la force, une autorité légitime et divine, elle l'a discipliné, lui a imposé une morale, l'a soumis à une sanction, en a fait, en un mot, un élément d'ordre d'origine divine.

L'hégémonie de Busiris fut suivie de celle de Létopolis, laquelle fut à son tour sanctionnée par Héliopolis. Mais une étape politique nouvelle fut franchie à ce moment. Les rois de Létopolis — dont le dieu

local était Horus — ne furent plus élus par leurs pairs, comme semble l'avoir été le roi de Busiris. En effet : « Osiris — ainsi s'expriment les textes des Pyramides — a ordonné que le roi apparaisse comme second d'Horus »⁵³. Il n'est plus le « maître des acclamations », il est celui qui « saisit la couronne auprès d'Horus, le maître des hommes »⁵⁴. C'est à Héliopolis qu'il reçoit le pouvoir que lui transmet le grand prêtre, au nom d'Osiris lui-même, ce que les textes des Pyramides expriment en disant que le roi, assimilé au dieu Horus, est héliopolitain, comme sont héliopolitains son père Osiris et sa mère Isis⁵⁵.

Le triomphe politique de Létopolis s'accompagne, comme celui de Busiris, de conceptions théologiques et cosmogoniques nouvelles. Horus, dieu royal, s'affirme, sinon comme le grand dieu créateur, tout au moins comme le premier dieu du monde créé. Il est le souverain de toutes les étendues célestes et, comme tel, est donné comme « Horus aux deux yeux »⁵⁶, lesquels ne sont autres que le soleil et la lune, dispensateurs de la lumière⁵⁷.

D'autres hégémonies suivirent celle de Létopolis. Le Delta se rompit à nouveau en confédérations, l'une placée sous l'hégémonie d'Hermopolis (Per-Djéhouti), où était adoré le dieu Thot⁵⁸, l'autre sous l'hégémonie de Saïs, dont la grande déesse locale était Neïth.

Ces rivalités politiques s'appuyèrent sur des systèmes religieux qui, eux aussi, semblent avoir été rivaux. Hermopolis et Saïs, pour justifier leur pouvoir — que ne reconnaissait peut-être pas Héliopolis —, opposèrent l'une et l'autre, à la cosmogonie héliopolitaine, un système qui faisait de leur dieu local le dieu créateur.

A Hermopolis, une cosmogonie fait de Thot — symbolisé par la lune — le grand dieu créateur qui, issu du chaos représenté par l'eau primordiale, crée le monde en dégageant les quatre éléments, figurés par quatre couples de batraciens. En même temps, une théorie du pouvoir s'y serait affirmée, qui divinisait le roi après sa mort, car il semble que ce fut à Hermopolis que, pour la première fois, un culte ait été rendu aux âmes divinisées des rois⁵⁹.

A Saïs, ce fut autour de la déesse mère Neïth que s'élabora une cosmogonie rivale de celle d'Horus. Neïth, supplantant Nout, la déesse du ciel, fut attribuée à Geb comme épouse, et le soleil — créateur du monde — lui fut donné comme fils.

Ces cosmogonies d'Hermopolis et de Saïs, très probablement établies en dehors d'Héliopolis, qui appuyait les rois de Létopolis⁶⁰,

révèlent néanmoins une parenté évidente avec la cosmogonie héliopolitaine. Les deux yeux d'Horus sont, en effet, en étroite liaison avec les cosmogonies de Thot et de Neïth qui attribuent la création l'une au dieu lune, l'autre au dieu soleil⁶¹. Un même courant entraîne à ce moment la pensée égyptienne qui attribue la création du monde à un dieu lumière — symbolisant vraisemblablement la conscience — préparant ainsi le culte solaire.

A l'époque des hégémonies de Létopolis, Hermopolis et Saïs, les rois des nomes qui existaient lors de la confédération osirienne disparurent, pour être remplacés, tout au moins dans les villes du Delta, par des collèges de dix magistrats⁶².

Les Etats de Létopolis, Hermopolis et Saïs ne se présentent donc plus comme des confédérations mais comme des royaumes unifiés.

La centralisation monarchique se réalise sur le plan politique par la concentration du pouvoir entre les mains du roi, comme sur le plan religieux par l'élaboration de cosmogonies qui imposent aux dieux locaux la toute-puissance du dieu dont le roi tient lui-même son autorité. En faisant du roi un second Horus, la théologie intègre la puissance royale dans la genèse. Le roi tient sa toute-puissance directement du dieu primordial Atoum, car « c'est par ordre d'Atoum que sont donnés à Horus (c'est-à-dire au roi), les villes et les nomes »⁶³.

C'est à Bouto que se constitua le principe de l'unité monarchique du Delta.

La théologie héliopolitaine, qui triomphe en même temps que les rois de Bouto, eut tôt fait de justifier le pouvoir nouveau auquel ils prétendaient, en l'intégrant au système religieux qui, depuis des siècles, s'instaurait à Héliopolis. Le mythe s'établit de la royauté exercée jadis par les dieux eux-mêmes : Geb, souverain universel, Osiris, Horus de Létopolis, Horus l'Enfant, dieu local de Bouto, se sont succédé comme rois des nomes avant d'abandonner leur autorité aux princes de Bouto. Le roi exerce donc sa souveraineté de par la volonté des dieux qui s'exprime par le *sacre*, cérémonie au cours de laquelle le grand prêtre investit le roi du mandat de régner. Le roi recueille héréditairement la couronne à Bouto, mais « il reçoit le sceptre à Héliopolis »⁶⁴. Le sacre introduit définitivement la notion de la monarchie de droit divin, en vertu de laquelle le roi est responsable de ses actes devant les dieux. S'il s'est montré digne de sa tâche, il sera admis après sa mort parmi les dieux comme l'un d'entre eux, il sera « uni aux dieux d'Héliopolis »⁶⁵.

Et son âme, divinisée ⁶⁶, fera l'objet d'un culte que lui rendront ses sujets.

Le clergé d'Héliopolis décide donc de la divinité des rois après leur mort, et établit sur le « livre des deux grandes divinités du ciel » ⁶⁷, la liste des rois légitimes auxquels un culte doit être rendu ⁶⁸. Il n'est plus seulement l'arbitre des conflits internationaux, il est le gardien de la légitimité du pouvoir et le juge des rois après leur mort.

* * *

Cette doctrine de la divinisation des âmes royales semble aller de pair avec une étape décisive de la théologie héliopolitaine. Il semble qu'il faille dater de la période de Bouto ⁶⁹ l'apparition de la Grande Ennéade des dieux qui restera la base de la théologie héliopolitaine pendant tout l'Ancien Empire. Cette ennéade est, sous la forme d'une généalogie divine, l'exposé de la métaphysique égyptienne.

Atoum ⁷⁰, dieu primordial, confondu dans le chaos, donne naissance, sans le concours d'une déesse, donc de par son seul pouvoir créateur, aux dieux Shou et Tefnet qui, oubliant leur ancien rôle de dieux locaux d'Héliopolis, deviennent le symbole de la force vitale qui anime l'univers ⁷¹. D'eux procèdent Geb, le dieu terre et Nout, la déesse ciel, desquels naissent Osiris et son épouse Isis — principe du bien, de la fécondité, de la vie —, ainsi que Seth et son épouse Nephthys — principe du mal, de la stérilité, de la mort. Ainsi le monde, à peine sorti du chaos, voit le bien et le mal entrer en lutte, l'un pour soutenir et parfaire l'œuvre de la création, l'autre pour le ramener au chaos.

Dorénavant ce ne seront plus les « âmes d'Héliopolis » mais les dieux de la Grande Ennéade qui disposeront de la couronne royale par le sacre. C'est ce que révèlent les textes des Pyramides en disant du roi : « Tu as pris la Grande couronne auprès de la Grande Ennéade d'Héliopolis » ⁷².

2. LA COSMOGONIE SOLAIRE. Au moment de l'unification de l'Égypte, deux conceptions religieuses sur la création du monde sont en présence. La cosmologie héliopolitaine s'oriente vers une spiritualité de plus en plus élevée en introduisant, dans la Grande Ennéade le soleil-Rê, conçu comme la conscience du dieu pri-

mordial Atoum. L'idée de la création par l'évolution de la matière est dès lors abandonnée. C'est l'esprit qui, se dégageant de la matière et prenant conscience de lui-même, est à l'origine de la création figurée par la généalogie des dieux de l'Ennéade : Shou, l'air, Tefnet, dorénavant assimilée à Maât, la justice, qui apparaît dès lors comme la première création de la conscience divine. De Shou et Tefnet procèdent la terre Geb et le ciel Nout, dont naissent Osiris et son épouse Isis — le bien, la fécondité, la vie —, Seth et son épouse Nephthys — la stérilité, le mal, le néant. La création se poursuit ensuite par la génération normale des êtres.

En face de la cosmogonie héliopolitaine, qui fait de l'esprit l'élément créateur, la cosmogonie hermopolitaine, s'assimilant elle aussi le culte solaire, donne une explication physique de la création du monde.

Dans cette cosmogonie, le dieu Thot est donné comme le chaos primordial ⁷³ constitué par quatre couples de divinités ⁷⁴, représentant l'eau primitive, les ténèbres primordiales, l'espace illimité et l'immobilité ⁷⁵. Au milieu de cette mare stagnante, un tertre se forme sur lequel éclôt un œuf d'où va sortir le soleil.

Dans cette cosmogonie, le chaos est formé d'une matière liquide dans laquelle se trouvent en germe les sources de la vie. Le principe conscient de la création — le soleil issu de l'œuf du tertre primordial — se dégage donc d'éléments physiques qui lui sont préexistants.

Dans la cosmogonie héliopolitaine, le dieu créateur est conçu comme l'esprit diffus à travers le monde incréé. Au lieu de se dégager du chaos par une lente évolution de la matière, il puise sa force créatrice dans la conscience qu'il prend de lui-même, conscience symbolisée par le soleil. Dès lors, l'univers qu'il conçoit s'ordonne selon sa volonté. Le chapitre 17 du *Livre des Morts* décrit la création telle que Rê l'accomplit : « Quand tu ouvris les deux yeux et que tu vis par eux, la lumière fut pour tout le monde » ⁷⁶.

Le mythe osirien que la présence d'Osiris dans la Grande Ennéade introduit dans la théologie héliopolitaine, joint à la métaphysique une morale. Osiris est à la fois un roi ayant vécu parmi les hommes, et le dieu des morts. Roi, il fut le bienfaiteur de ses sujets ; mais il fut assassiné par un rival ; et son fils le vengea. Sur le plan religieux : Osiris, dieu du bien, périt sous les coups de l'esprit du mal, ressuscite grâce à l'amour que lui porte Isis, et est vengé par Horus, son fils, c'est-à-dire par le bien qui triomphe du mal.

Mais Osiris est aussi le dieu des morts ⁷⁷ auxquels sa résurrection apporte le salut. Ce sera là dorénavant une idée essentielle de la religion égyptienne. La mort du dieu-homme Osiris devait en faire une religion de salut ⁷⁸. Dieu des morts, Osiris par sa résurrection, devint essentiellement le dieu de la vie qui succède à la mort ⁷⁹.

Il faut distinguer, dans l'Osiris mort et ressuscité, d'une part son corps qui est resté dans son tombeau, d'autre part son esprit qui a été reçu parmi les dieux. C'est je pense ce qui explique le double aspect des idées égyptiennes sur l'au-delà : la croyance à une survie souterraine associée à la conservation du corps du défunt et la croyance à une survie purement spirituelle de l'esprit du défunt dans le royaume des dieux ⁸⁰.

3. L'HOMME EN TANT QUE CRÉATURE DE DIEU. Il n'est pas possible de comprendre les idées égyptiennes sur la vie future sans chercher d'abord à comprendre quelle fut, d'après la théologie solaire, la conception religieuse et philosophique de l'homme en tant que créature de Dieu.

Le monde, tel que l'a conçu la cosmogonie solaire, est formé de trois éléments : la matière, l'esprit et la conscience. Tout être créé comporte, de même, ces trois éléments. Le support de la personnalité de tout être créé, fût-il purement spirituel — les étoiles ⁸¹ —, constituât-il une idée pure — la justice, *maât*, la paix, *hetep*, l'abondance, *djefa* ⁸² — ou purement matériel, tel le Nil, la mer, les montagnes, l'Égypte ⁸³, instruments inconscients de la divinité consciente, procède du « Grand dieu », c'est le *ka* ⁸⁴, le souffle divin, parcelle de la conscience divine, sans lequel il n'y a pas d'individualité possible.

Dans l'échelle des êtres, l'homme tient une place intermédiaire entre les dieux, purs esprits dont les textes des Pyramides donnent Rê comme constituant leur *ka*, et la matière inconsciente. Microcosme de l'univers, il est un composé de poussière qui forme son corps (*khet*) ⁸⁵, auquel le *ka*, principe de vie, donne une personnalité consciente qui s'exprime dans son âme individuelle, le *ba*.

Pour les hommes comme pour les dieux — lesquels sont comme les hommes des créatures du Grand dieu —, le *ka* est l'élément spirituel, issu de Rê, qui constitue la condition même de la vie. Il ne se distingue pas du corps, lequel comporte en réalité deux êtres : l'un matériel,

l'autre spirituel, dont la combinaison fait l'être vivant ⁸⁶. C'est pourquoi Khnoum, le dieu qui façonne les hommes, est représenté comme portant sur la main deux figurines humaines exactement semblables, l'une est le corps de l'homme qu'il a modelé dans la matière, l'autre est le *ka* qui l'anima et lui donnera sa personnalité ⁸⁷.

Le *ka*, c'est donc la partie divine qui est dans l'homme. Lorsque l'homme engendre ses enfants, ce n'est pas son corps qui crée la vie, mais le *ka* qui l'anime ; c'est pourquoi les hommes sont des *ka* vivants ⁸⁸, c'est aussi pourquoi ils vivent tant qu'ils sont avec leur *ka* ⁸⁹.

Mais ce *ka* n'a pas de personnalité, pas plus que la matière qui forme le corps. Ou du moins, n'a-t-il de personnalité que pour autant qu'il soit uni au corps. Le sort du *ka* n'est d'ailleurs pas définitivement uni à celui du corps dans lequel il est incarné. Le corps, en effet, est mortel, tandis que le *ka* ne peut périr ⁹⁰. Tuer quelqu'un, c'est chasser son *ka* de son corps ⁹¹. Le *ka* est donc un élément étranger à l'homme et sur lequel d'ailleurs sa volonté n'agit pas. Mais de l'union du *ka* et du corps ⁹² naît une personnalité, une conscience qui est à l'homme ce que Rê est au monde, et cette personnalité c'est le *ba*.

Le *ba* n'est donc pas, comme le *ka*, antérieur et étranger à l'homme. Il naît avec lui. Il est « dans le sang » même de l'homme ⁹³. Il est sa conscience, son âme. Il est sa volonté, le siège de ses sentiments. Si l'homme pratique l'iniquité, c'est le *ba* qui en supportera la responsabilité devant les dieux ⁹⁴.

En somme le *ka*, c'est la raison qui représente dans l'homme la divinité, et qui constitue son principe de vie ; le *ba*, c'est la conscience individuelle. C'est par son *ba* que l'homme commande à ses actes, mais c'est vers son *ka* qu'il se tourne quand il cherche la vérité ou la protection divine ⁹⁵. L'homme possède donc en lui le principe divin de la connaissance. En se tournant vers son *ka*, il atteindra à la fois Dieu et la vérité car, comme la création se confond avec la connaissance, Dieu se confond avec la vérité ; il est le « Véridique qui est dans la barque de Vérité » ⁹⁶.

D'où la croyance populaire qu'un dieu agit en l'homme et détermine toute sa personne, croyance qui s'exprime par ces mots ⁹⁷ : « Le cœur d'un homme est son dieu lui-même » ⁹⁸.

L'homme étant composé d'un élément matériel, le corps périssable (*khet*), et d'un élément spirituel, formé du *ka* et du *ba*, doit nécessaire-

ment se dissocier, au moment de la mort : « le corps est pour la terre, et l'esprit est pour le ciel »⁹⁹.

Sous quelle forme l'esprit qui est dans le corps subsistera-t-il ?

La partie spirituelle de l'homme est double. L'une, rappelons-le, lui est antérieure et étrangère, et elle est impérissable, c'est le *ka*, parcelle de l'esprit du monde, c'est-à-dire du Grand dieu. L'autre est sa conscience, le *ba*.

L'homme en tant qu'individualité est donc essentiellement le *ba*. Pour que le *ba*, au moment de la mort, subsiste, il faut que le principe de vie lui reste associé, c'est-à-dire qu'il ne se sépare pas du *ka* qui a animé le corps.

Le culte funéraire conçu par la cosmogonie solaire comme aussi la morale qui s'en dégage consisteront donc à assurer au *ba* de survivre en maintenant son union avec le *ka*, autrement dit avec le principe immortel de sa personnalité.

On a posé la question de savoir si, à l'époque de l'Ancien Empire, tous les hommes possédaient une âme-*ba*, ou si celle-ci était réservée au seul roi¹⁰⁰.

Les documents relatifs à ce sujet sont rares pour l'Ancien Empire. Ce sont essentiellement des textes appartenant aux inscriptions des Pyramides. On y voit le roi, montant au ciel, arriver au lac où il va se purifier, et y trouver quantité d'autres esprits auxquels il commande en sa qualité de roi¹⁰¹.

Ailleurs le roi gagne le ciel, suivi par des esprits ; mais ceux-ci ne peuvent être que des défunts puisque le texte les donne comme « comptant leurs massues », « détruisant leurs armes »¹⁰². Il semble, d'après ces textes, que le roi défunt, avant même d'avoir été divinisé, reste un prince parmi les esprits¹⁰³. Donc tous les esprits des défunts ne sont pas des rois.

Le roi, dans l'autre monde, s'assied sur un trône et juge les esprits¹⁰⁴ ; il est puissant devant les esprits¹⁰⁵. Ses serviteurs sont derrière lui, ses nobles devant lui¹⁰⁶. Les esprits viennent à lui, inclinés ; ils baissent la poussière de ses pieds¹⁰⁷.

Les dieux lui donnent son bâton de chef devant les esprits, son sceptre devant les impérissables¹⁰⁸.

On ne peut évidemment prendre pour les esprits d'anciens rois, les serviteurs et les nobles qui entourent l'âme du roi défunt arrivant au ciel. Les « impérissables » dont il est question me semblent devoir être

considérés comme les êtres purement spirituels, comme les étoiles et les dieux ; les « esprits » ne peuvent être que les âmes des défunts dont la plupart ne sont manifestement pas celles de rois ou d'anciens rois.

De nombreuses inscriptions de la VI^e dynastie confirment ces conclusions. On lit dans la tombe d'Hirkhouf : « Le roi donne une offrande pour qu'il (Hirkhouf) se promène en paix sur les beaux chemins de l'Occident sur lesquels se promènent les féaux, pour qu'il monte vers le dieu maître du ciel en qualité de féal (*imakhou*) »¹⁰⁹.

Inti promet à toute personne qui célébrera son culte funéraire « de passer à son *ka* »¹¹⁰, ce qui me paraît devoir être interprété comme la promesse de voir son *ba* se joindre à son *ka* afin de former avec lui un esprit (*akh*) devant lequel s'ouvrira le séjour des dieux.

D'autres, tel Pépiânkh, disent que, défunts, ils sont « possesseurs d'un *ka* »¹¹¹, c'est-à-dire que leur *ba* (qui constitue leur personnalité) est resté joint au *ka* qui l'animait pendant sa vie et jouit, par conséquent, de la vie éternelle.

Ces textes me paraissent établir que tous les hommes ont un *ka* et un *ba*, et que le séjour des dieux leur est ouvert à tous, pour autant qu'ils parviennent à maintenir leur *ba* uni à leur *ka*. Ils me paraissent également démontrer que tous les hommes peuvent espérer avoir accès au lieu de séjour des immortels. Mais tous n'y occuperont pas une place semblable. Les rois y conservent le rang qu'ils avaient sur la terre, les nobles et les serviteurs demeurent dans leurs conditions respectives, tous placés sous le gouvernement des âmes royales.

Cette conception semble se rapprocher de celle d'une vie de l'au-delà passée dans le monde inférieur osirien, où la vie continue à être, pour les esprits, ce qu'elle a été sur cette terre pour les hommes.

Mais alors les rois eux-mêmes n'auraient accès qu'à ce monde inférieur.

Les textes des Pyramides que j'ai cités sont manifestement très anciens ; peut-être datent-ils de l'époque antérieure à l'unité de l'Égypte, antérieure à l'élaboration de la cosmogonie héliopolitaine ?

Nous avons dit qu'une évolution s'est affirmée, avant cette cosmogonie, dans la conception de l'au-delà. Peut-être s'est-elle d'abord appliquée aux rois divinisés qui, dès lors, auraient eu accès à la vie spirituelle telle que l'a conçue le culte solaire. C'est ce que semble prouver un autre texte des Pyramides, imputé à la déesse du ciel Nout : « Tu trouveras ta place au ciel parmi les étoiles du ciel ; n'es-tu

pas une de ces étoiles ?... et de haut tu regarderas Osiris commandant aux esprits. Te voilà loin (au-dessus) de lui, tu n'es pas parmi eux, et tu ne seras pas parmi eux » ¹¹². Nous voyons ici le roi se séparer du monde inférieur d'Osiris, où ont accès les esprits des autres défunts, pour être admis dans le monde céleste des étoiles, c'est-à-dire des esprits purs.

Lorsque le culte du roi divinisé a donné naissance à la noblesse des *imakhou*, formée des prêtres attachés au culte royal, il semble que les âmes de ceux-ci, après avoir été admises dans le monde inférieur d'Osiris, aient été appelées à s'élever vers le ciel pour y rejoindre leur roi. C'est ce qui me paraît découler de l'inscription d'Hirkhouf, citée plus haut.

Le culte funéraire apparaît sous l'Ancien Empire sous un double aspect : d'une part, il vise à la conservation du corps, de l'autre, à l'ascension du *ba* du défunt au royaume des dieux.

Il semble que dans la conception osirienne la plus ancienne, la survie soit liée à la conservation ou à la résurrection du corps dans l'autre monde. C'est à quoi fait allusion le texte : « Ton *ba* ne se séparera pas de ton corps (après la mort) » ¹¹³. Le culte funéraire aurait donc d'abord visé à reconstituer le corps du défunt, comme Isis reconstitua celui d'Osiris, et à assurer ensuite sa conservation.

Nous ne connaissons des rites funéraires osiriens que ceux que l'on célébrait à la mort du roi. Pour rendre la vie au roi défunt, dans l'autre monde, les rites funéraires reproduisent le mystère qui s'est accompli lorsque Isis, assistée des alliés d'Osiris, Thot et Anubis, lui a rendu la vie. La partie essentielle du rite funéraire consiste dans « l'ouverture de la bouche » et des « yeux » ¹¹⁴ du roi défunt et de sa statue au moyen d'instruments qui avaient, soi-disant, servi pour Osiris. On se souviendra que les yeux symbolisent la faculté de concevoir, et la bouche, celle de vouloir. C'est par les yeux et la bouche que Rê a créé le monde, en le concevant et en le voulant. En ouvrant les yeux et la bouche du roi selon les rites osiriens, c'est-à-dire en lui rendant la vue et le souffle vital, on l'assimilait à Osiris. Ce rite, à l'origine, était sans doute réservé au roi. Pour les autres défunts, le culte funéraire visait à leur rendre leur corps afin qu'il survécût dans la divine région inférieure ¹¹⁵ (*douat*).

Avant de chercher à comprendre le sens du culte funéraire et des rites qui l'accompagnent, il me paraît indispensable de tenter d'établir,

d'abord, ce que signifie le mot *douat* qui désigne le monde dans lequel vivront les défunts.

Il n'est pour cela qu'un moyen : interroger les textes des Pyramides. La *douat* apparaît dans ces textes en relation avec la cosmogonie la plus ancienne qui fait de Geb, dieu de la terre, le Grand dieu. Lorsque le défunt quitte le séjour des vivants, Geb ouvre devant lui les portes de la *douat* ¹¹⁶. L'âme du défunt se débarrasse de son corps en traversant le Lac du Lotus ¹¹⁷ — qui représente l'eau primordiale — puis, après s'être purifiée dans le Lac de la Douat ¹¹⁸ — autre symbole de l'eau primordiale représentant le monde encore incréé —, elle est admise par les dieux qui y résident ¹¹⁹. Nous nous trouvons manifestement ici en présence de la notion de l'au-delà, tel que le concevait le culte agraire. Dans ce système, on s'en souvient, Osiris est donné comme né du Grand dieu Geb. Il est le dieu des morts qui, comme lui, ressuscitent après leur décès. Osiris est symbolisé par le grain qui, après avoir été fauché, trouve une nouvelle vie en étant confié à la terre. Comme le grain, c'est donc dans un monde inférieur que les défunts doivent naître à une vie nouvelle ¹²⁰. La *douat* semble être le lieu où s'opère cette mystérieuse résurrection. Le lieu où, comme dit l'hymne de Min, le dieu accomplit ses mystères dans les ténèbres ¹²¹.

La *douat* n'est pas seulement un monde inférieur, c'est aussi celui où règne l'eau primordiale d'où toute chose est sortie, représentée par les lacs — le Lac du Lotus et le Lac de la Douat — où l'âme se purifie. La cosmogonie, en évoluant, a superposé au couple primordial de Geb et Nout un seul dieu primordial : Atoum. Geb et Nout, dès lors, au lieu d'apparaître comme le couple primordial, sont devenus l'un la terre, l'autre le ciel. La conception de la vie future s'en est trouvée profondément modifiée. Au lieu de se placer dans un monde inférieur, elle est dorénavant transportée au ciel, considéré comme le séjour des esprits, c'est-à-dire des dieux. Dès lors le défunt mis en terre ne va plus que traverser le monde inférieur de la *douat* pour atteindre ensuite le ciel. Cette conception, peut-être beaucoup plus ancienne, était en tout cas admise dès avant la V^e dynastie puisqu'elle figure dans les textes des Pyramides. Au cours de leur passage dans la *douat*, les défunts se débarrassent de leur corps, et ce sera en tant qu'esprit qu'ils atteindront le ciel ¹²². Le véritable moment de la résurrection est celui où, libéré de son corps, le défunt quitte la *douat*, séjour de la matière, pour se rendre dans le séjour des esprits, parmi les dieux ¹²³. La *douat*

semble donc, dans cette conception, s'opposer nettement au ciel : le défunt parcourt la *douat* avec Osiris, il gagne le ciel conduit par l'étoile Orion ¹²⁴.

L'homme, formé d'esprit et de matière, est donné dans les textes des Pyramides comme conçu au ciel et enfanté par la *douat* ¹²⁵. C'est pourquoi le défunt est dit « fils de la *douat* » mais « frère des étoiles » ¹²⁶. La mort, en dissociant la matière et l'esprit, rend son corps à la *douat* et son âme au ciel.

Ensuite une nouvelle étape a été franchie qui, semble-t-il, a transporté la *douat* hors du monde terrestre. La *douat* a cessé d'apparaître comme le domaine d'Osiris pour devenir celui de son fils Horus ¹²⁷. Ce qui l'a amenée à quitter le monde inférieur pour se situer, avec Horus, là où sont les étoiles ¹²⁸. Les défunts y auront désormais accès par l'échelle faite des rayons du soleil, qui mène au royaume des dieux ¹²⁹ ; la *douat*, dès lors, se confond avec le séjour des dieux et des esprits ¹³⁰. Et les lacs de l'eau primordiale qui se trouvent dans la *douat* se déplaceront eux aussi pour se situer désormais dans le ciel ¹³¹. La conception de la vie future, en se spiritualisant de plus en plus, a donc fini par faire de la *douat*, non plus un séjour inférieur, mais l'horizon sidéral. Il en est ainsi dans la cosmogonie solaire qui fait ressusciter le défunt, non dans la terre, mais en plein ciel.

Dans cette cosmogonie, dont nous avons exposé plus haut le système, Osiris, le dieu agraire et des morts, est devenu essentiellement le dieu du bien. Et la résurrection à laquelle il préside ne rend plus les défunts à une vie matérielle dans un monde inférieur, elle procure à l'âme une vie purement spirituelle, si elle a été reconnue juste et vertueuse par le jugement divin auquel sont déférés tous les défunts.

Il apparaît, cependant, d'après les documents, que la haute conception spirituelle atteinte dans la cosmogonie solaire n'a pas fait disparaître, dans la masse, l'ancienne croyance qui voulait que l'homme confié à la terre y vécût, soit pendant un certain temps, avant de se voir ouvrir les portes du ciel, s'il en était digne, soit même définitivement. Les deux conceptions ont même certainement existé simultanément ainsi que cela résulte du texte cité plus haut, dans lequel la déesse Nout dit à un roi défunt : « Tu trouveras ta place au ciel, parmi les étoiles du ciel... et d'en haut, tu regarderas Osiris commandant aux esprits... » ¹³².

Nous avons signalé qu'il faut peut-être y voir l'indice que la survie parmi les étoiles du ciel a d'abord été réservée aux seuls rois défunts avant d'être accessible aux autres hommes.

Nous devons conclure de ce qui précède que différentes conceptions de la vie de l'au-delà existèrent simultanément, les unes fort matérielles, alourdies, ainsi que nous allons le voir, d'un énorme rituel, d'autres, envisageant la vie éternelle comme la fusion de l'âme du juste en Dieu lui-même, sans le secours d'aucun rituel mais par le seul fait de la pureté de l'âme du défunt ¹³³.

Quelle que soit la conception que l'Égyptien se fit de la vie d'outre-tombe, que ce fût celle d'une vie passée dans un monde inférieur, à peu près semblable à celle qu'il avait vécue sur cette terre, que ce fût, au contraire, son accession au ciel dans le monde des esprits, il accordait une importance considérable aux rites funéraires qui remontaient certainement aux plus anciennes croyances sur la survie, puisqu'ils avaient pour but de rendre au défunt son corps anéanti. Il fallait pour cela lui rendre ses os, ses chairs, ses membres, sa tête et son cœur. Et puisque le corps est matière, cette reconstitution ne pouvait se faire qu'au moyen de matières, avec de l'eau, de l'huile, des aliments — ail, viande, pain, vin, fruits, gâteaux, bière — sans compter les fards et les vêtements ¹³⁴. Ces matières deviendraient le corps du roi — ou celui des autres défunts — grâce à la vertu des rites funéraires.

Nous venons de voir que la cosmogonie solaire, en s'intégrant le culte osirien, mit l'accent sur le caractère spirituel de la survie. Dans la théologie solaire, la survie n'est plus liée au corps du défunt, elle suppose au contraire que son *ba*, c'est-à-dire sa personnalité, après la décomposition matérielle du corps, reste attaché à l'élément spirituel qui se trouve en tout homme, le *ka*. Nous avons déjà signalé ce texte qui en est la preuve la plus claire : « L'âme est pour le ciel, le corps est pour la terre ». Mais la personnalité de l'homme, symbolisée par le *ba*, réside en sa « forme », et ici les idées solaires se rapprochent des premières idées osiriennes tout en les spiritualisant.

Pour la théologie solaire, reconstituer la « forme » du défunt ce n'est pas lui rendre son corps charnel mais lui conserver sa personnalité spirituelle, son *ba*, en le maintenant associé à l'élément divin qui est en lui, son *ka*. Or les offrandes que l'on fait au défunt sont composées de matières inertes. Elles ne peuvent donc assurer au défunt son *ba*, purement spirituel. Le but du culte funéraire, dans le système solaire,

sera donc de conserver au *ka* la personnalité du défunt. Ce *ka* est, sur le plan spirituel, le double très exact de ce qu'était le corps sur le plan matériel. Il faudra donc reconstituer la « forme », non pas avec des offrandes matérielles, mais avec les *ka* de ces offrandes. L'offrande, dans cette conception, devient une prière adressée aux dieux pour qu'eux-mêmes, qui sont de purs esprits, apportent au mort les *ka* des matières qui lui permettront de conserver éternellement sa personnalité, c'est-à-dire son *ba*, lequel joint éternellement au *ka* qui avait animé son corps, jouira de l'immortalité. Les offrandes n'ont donc plus, dans le rite solaire, qu'un sens symbolique.

L'offrande de lait et de figues rappelle la résurrection sous la forme première de l'enfant mis au monde par Mout, soigné par Isis, allaité par Nephthys ¹³⁵. L'offrande d'eau symbolise la résurrection du défunt avec son corps immatériel et impérissable, et par conséquent son immortalité ¹³⁶. L'offrande de pain et de bière, qui se rattache au rite osirien, signifie la résurrection du défunt en Osiris ¹³⁷. Le pain et la bière, en effet, sont faits de grain. Or le grain est le symbole d'Osiris. Refaire le corps du défunt avec le grain, avec Osiris, c'est le faire renaître en Osiris, c'est en faire un esprit, c'est l'unir à Dieu. Quant aux offrandes de nitre et d'encens, elles sont signes de spiritualité.

Mais ce que les offrandes ¹³⁸ doivent apporter au défunt, répétons-le, ce n'est pas leur matière, c'est leur *ka*, c'est-à-dire leur essence. Le mort, grâce à cela, ressuscitera sous forme de pur esprit dans le monde des esprits, monde qui est d'ailleurs parallèle au monde matériel puisque l'univers est un être unique composé de matière et d'esprit.

Il n'est donc pas nécessaire d'offrir au défunt l'offrande sous son aspect matériel, il suffit de lui en apporter l'essence. C'est pourquoi on peut faire des offrandes au mort en prononçant une prière : « Mille pains, mille bières » pour le *ka* du défunt, ce pourquoi elles sont appelées *kaoui*, les *ka*. Ou bien encore l'offrande peut être suggérée par sa représentation sur le mur de la tombe ou sur une stèle.

La parole et la forme possèdent une sorte de don de création puisque l'une comme l'autre sont issues du *ka* de celui qui fait l'offrande et que ce *ka* lui-même n'est qu'une partie du *ka* du monde, c'est-à-dire de Rê, « le chef des *ka* » ¹³⁹.

Cette vertu créatrice de la parole ou de toute extériorisation d'une idée n'est qu'un autre aspect de la conception suivant laquelle Rê a créé le monde en le concevant ¹⁴⁰. Tout ce qui est conçu existe néces-

sairement dans le monde spirituel. Cette idée, que la pensée et le concept pensé existent nécessairement ensemble, s'exprime dans la croyance religieuse égyptienne par l'intervention des dieux à l'appel du suppliant ¹⁴¹. Les dieux, on le sait, sont les *ka* des êtres, c'est-à-dire l'essence même des êtres. Lors du sacrifice funéraire, « les dieux accourent avec leurs *ka* pour que le défunt reste avec son *ka* » ¹⁴². Et ce sont les dieux qui reconstituent pour le défunt, dans le monde spirituel, un corps immatériel, imputrescible, qui ne sera plus soumis aux misères charnelles, à la faim et à la soif ¹⁴³. Ce corps immatériel, entièrement dégagé de la matière, ne périra plus ; il est pur esprit, il ne comporte plus que le *ka*, « il est un *ka* » ¹⁴⁴. Dès lors la personnalité du défunt est éternelle car son âme, *ba*, perpétuellement unie au *ka* ¹⁴⁵, participera de son immortalité. Il vivra désormais dans le monde des esprits purs, tout en restant lui-même, c'est-à-dire — pour s'exprimer suivant la théologie égyptienne — en tant qu'âme (*ba*) ¹⁴⁶. « Esprit parmi les esprits » ¹⁴⁷, l'âme, délivrée des imperfections qu'elle tenait de son corps charnel, conserve sa personnalité, donc aussi ses souvenirs, ses sentiments terrestres, mais dépouillés de toute souillure et de toute souffrance ¹⁴⁸.

Ce que nous venons d'exposer explique non seulement le sens de l'offrande qui, on le voit, s'est entièrement dégagée des idées primitives, mais explique aussi les représentations, les inscriptions et les statues dont les Egyptiens garnissent leurs tombes ¹⁴⁹ dès la fin de la III^e dynastie. A cette époque, le corps n'est pas momifié. Tout le rituel funéraire, d'ailleurs, suppose sa destruction. La tombe est donc essentiellement destinée non pas à assurer la conservation d'un corps qui, on le sait, périra, mais la conservation de la personnalité du défunt, essence même de son éternité. C'est pourquoi la tombe renferme son image, sous forme d'une ou de plusieurs statues, sa biographie, sa parenté, l'indication des fonctions qu'il a remplies, ses qualités et ses vertus. La tombe est appelée par les Egyptiens la « maison de vie », c'est-à-dire où la vie éternelle est assurée au défunt par la conservation de sa personnalité.

Il ne suffit pas, cependant, pour assurer au défunt l'éternité, de lui conserver sa personnalité. Il faut encore qu'il puisse ressusciter en esprit. Or il ne le pourra que si sa personnalité, c'est-à-dire son *ba*, ne s'est pas souillée au contact de la matière et des péchés qu'elle put commettre jusqu'à ne plus pouvoir se dégager du monde matériel. La

mort est pour le *ka* une délivrance. Elle le libère de son enveloppe terrestre ¹⁵⁰ et, pour que le *ba* puisse rester uni au *ka*, il faut qu'il soit entièrement libéré de la matière dans l'union de laquelle il est né et a vécu. La naissance même est une souillure, celle que le *Livre des Morts* appelle « la souillure de sa mère », souillure inhérente au contact de l'esprit avec la matière imparfaite, et qui constitue la source des instincts vils comme des fonctions les plus basses de la vie. Outre cette souillure originelle, il y a celle qui provient des péchés commis par le défunt au cours de son existence ¹⁵¹.

Pour que l'âme (le *ba*) puisse vivre parmi les esprits, il faudra donc qu'il n'y ait plus en elle « ni mal, ni souillure de sa mère » ¹⁵². Alors, mais alors seulement, elle « ressuscitera de l'anéantissement de la nuit » ¹⁵³.

Cette libération de l'âme s'exprime de deux façons dans les textes égyptiens. L'une montre l'âme aux prises avec la terre qui, sous forme de serpents, cherche à l'anéantir ¹⁵⁴ tandis qu'elle s'efforce de gagner le ciel en gravissant la montagne de l'Occident, l'un des quatre monts sur lesquels il repose ¹⁵⁵.

Cette lutte de l'âme contre la matière est l'ultime épreuve qu'elle connaîtra avant d'être admise, si elle en sort triomphante, dans le séjour des esprits purs.

Si elle arrive à se libérer, l'âme montera vers le royaume de Rê comme un oiseau qui s'envole vers le ciel guidé par l'étoile du matin ¹⁵⁶ ; elle quittera la terre en s'abandonnant au vent qui la portera au paradis ¹⁵⁷ ; elle se fera une échelle des rayons du soleil ¹⁵⁸, s'élevant graduellement vers le monde lumineux des esprits purs qui resplendissent au firmament pour atteindre enfin l'horizon ¹⁵⁹.

A la limite du monde terrestre, elle trouvera l'eau primordiale ¹⁶⁰ qui l'entoure, l'eau pure d'Atoum ¹⁶¹, siège de l'esprit divin qui pénètre le monde entier. En s'y plongeant, elle s'unira à l'esprit du monde, tel qu'il était sous sa forme vierge ; elle recouvrera ainsi la pureté première qui lui ouvrira enfin la porte du ciel, dont le séjour assure aux âmes comme aux dieux eux-mêmes la spiritualité absolue ¹⁶², puisque la matière en est totalement absente.

Une autre conception symbolise, sous une autre forme, la libération de l'âme. C'est une adaptation des idées anciennes aux idées nouvelles. La déesse Nout, l'ancienne déesse terre à laquelle jadis étaient confiés les morts et qui les faisait naître à nouveau dans le monde terrestre,

s'est spiritualisée. Depuis son union avec le dieu Geb, elle est devenue la déesse ciel. Aussi la montre-t-on maintenant comme faisant renaître le défunt en plein ciel, sous la forme d'un esprit pur ¹⁶³. La lutte de l'esprit pour se dégager de la terre lui sera ainsi épargnée. La pensée égyptienne, par cette conception nouvelle, se spiritualise davantage encore.

L'impureté dont est souillée l'âme et dont elle doit se purifier, c'est le péché. Elle ne pourra donc obtenir l'immortalité que si elle n'est pas alourdie, matérialisée par le péché. Avant d'être admise au ciel, elle sera traduite en jugement dans la « grande salle de justice d'Osiris ». Le tribunal devant lequel elle comparaitra est formé de quatre dieux : le couple Tefen et Tefnet ¹⁶⁴, dont la signification n'est pas établie, Shou, l'air, et Maât, la justice. L'âme va donc être jugée par l'élément le plus spirituel de la création, l'air, et par le principe essentiel du bien, la Vérité-Justice.

Shou, faisant office d'accusateur, fait procéder à la « pesée du cœur » — le cœur étant considéré comme le siège de l'âme —, afin de se rendre compte de son état de pureté, de spiritualité. Cette pesée du cœur n'est autre chose que l'examen, auquel procèdent les dieux, de la conscience du défunt appelé à se justifier de la façon dont il a vécu. Injuste, l'âme sera anéantie ¹⁶⁵, dévorée par un monstre ¹⁶⁶ qui est la matière. Juste, elle vivra, elle sera admise par Nout, la déesse du ciel, dans le séjour des dieux ¹⁶⁷, où elle aura la joie de vivre éternellement unie à son *ka*, séjournant parmi les dieux et se promenant sur les chemins lumineux du séjour des esprits qui vivent au milieu des étoiles ¹⁶⁸.

Dorénavant, son corps immatériel, brillant, semblable aux étoiles ¹⁶⁹, n'est plus qu'âme ; et, pour l'éternité, elle participera à l'infinie puissance du grand dieu créateur, ce qui se traduira pour elle en connaissance et en miséricorde ¹⁷⁰.

Est-il, dans toutes les religions antiques, une chose plus belle, plus poétique et plus haute que ces exclamations d'enthousiasme que pousse l'âme libérée : « Je suis hier, je suis aujourd'hui, et je connais demain » ¹⁷¹. « Je suis l'unique de l'eau primordiale, je suis issue d'Atoum, je sais ! je sais ! » ¹⁷². « La perfection de l'Etre est en moi, le Non-Etre est en moi » ¹⁷³. En d'autres termes, je suis l'absolu, il n'y a plus pour moi ni temps, ni espace, ni limites, je suis la connaissance même et l'essence des choses, parce que je suis, tout en restant moi-même, confondue en Dieu. L'âme, dès lors, participe de la toute-puis-

sance du Grand dieu. Elle est *maâ kherou*, c'est-à-dire « à la voix créatrice ». Comme Dieu lui-même, elle a le pouvoir de créer rien qu'en concevant les choses : « elle dit ce qui est et fait exister ce qui n'est pas »¹⁷⁴.

Tournée vers Dieu, l'âme du bienheureux s'exalte en prière : « O lion du Soleil, tu es en moi et je suis en toi ! Tes formes sont mes formes. Je suis l'eau primordiale. Le grand liquide ignoré est mon nom. Les transformations d'Atoum (la création), la vie terrestre créée par Atoum, tout cela m'appartient !... Je vois les hommes créés, éternellement ! »¹⁷⁵. Et se tournant alors vers ces hommes qui, attachés aux misères de la matière, souffrent et défaillent, elle s'écrit : « Tendez-moi vos bras, créatures divines nées de la parole (de Dieu), car celui qui est en défaillance, je le réconforterai, parce que celui qui pleure sera sauvé parmi les défunts... suivant ce que m'a accordé le bon Seigneur »¹⁷⁶.

Dans cette cosmogonie solaire, la philosophie se confond avec la morale qui, elle-même, s'associe étroitement à la vie. Puisque la création est la source du bien, la vie, ce don de Dieu, est en elle-même un bien. Le mal est la stérilité, l'ignorance, la mort.

Notes

1. G. A. WAINWRIGHT (*The Sky Religion in Egypt*, 1938) suppose, en se basant sur des comparaisons (très dangereuses, à mon avis) avec les peuples africains, qu'il a dû exister en Egypte, à l'époque préhistorique, une religion du ciel.
2. H. JUNKER, *Die Götterlehre von Memphis* (*Schabaka-Inschrift*), dans *Abh. d. Pr. Ak. Wiss.*, 1939, *Ph.-hist. Kl.*, 23, Berlin, 1940. Selon cet auteur, la croyance aurait existé à l'origine à un dieu unique, le Grand, *Our*, qui aurait été assimilé plus tard à Memphis avec le dieu primordial Atoum.

Cette thèse ne me paraît pas admissible.

3. S. MORENZ, *La Religion égyptienne*, trad. franç., pp. 38 sqq.
4. K. SETHE, *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, Leipzig, 1930 ; S. Morenz, *op. cit.*, p. 55.
5. Sur les divers stades des cultures et des croyances préhistoriques, on verra, outre les ouvrages déjà cités :

EM. MASSOULARD, *Préhistoire et protohistoire d'Egypte*, Paris, 1949.

G. ROEDER, *Volks Glaube im Pharaonenreich*, Stuttgart, 1952. On peut lui reprocher d'avoir attaché trop peu d'importance à l'élé-

ment chronologique. On le consultera notamment pour les cultes locaux dans les divers nomes.

A. DE BUCK, *Egyptische Godsdienst* dans *De Godsdiensten der Wereld*, Amsterdam, 1941, pp. 70-109.

A. BARUCH, *Religions d'Egypte*, I, *L'Egypte pharaonique*, Lille, 1947 (très succinct).

C. DESROCHES-NOBLECOURT, *Les Religions égyptiennes*, dans *Histoire générale des religions*, I, Paris, 1948.

J. SAINTE FARE GARNOT, *La Vie religieuse dans l'ancienne Egypte*, Paris, 1948.

S. A. MERCER, *Etude sur les origines de la religion en Egypte*, Londres, 1929.

H. FRANKFORT, *Ancient Egyptian Religion ; an Interpretation*, New York, 1948.

S. A. MERCER, *The Religion of Ancient Egypt*, Londres, 1949.

J. VANDIER, *La Religion égyptienne*, précédé d'une *Introduction à l'histoire des religions* (2^e éd.), Paris, 1949.

J. ČERNÝ, *Ancient Egyptian Religion* (Londres, 1952) considère la religion égyptienne, à juste titre, je pense, comme formée en dehors d'influences étrangères.

R. WEILL, *La Danse des mww et ce qu'elle peut représenter*, *R. d'Eg.*, V (1946), pp. 256-258, est d'un avis contraire. Il croit que le culte agraire (voir ci-après) a été importé d'Asie.

H. BONNET, *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952.

H. KEES, *Der Götterglaube im alten Ägypten*, 2^e éd., Berlin, 1956.

S. MORENZ, *Ägyptische Religion*, Stuttgart, 1960 ; trad. fr. par L. Jospin : *La Religion égyptienne, essai d'interprétation*, Paris, 1962.

6. Un certain nombre de représentations primitives de déesses mères furent trouvées aux environs de Tanis : FL. PETRIE, *Tanis*, II, pl. XV et p. 85 ; à Diospolis : FL. PETRIE, *Diospolis parva*, pl. XXVI n° 6 ; en Haute Egypte : QUIBELL, *The Ramesseum*, pl. XXX, A n° 6. D'autres ont été trouvées dans les oasis (H. A. WINKLER, *Völker und Völkerbewegungen im vorgeschichtlichen Oberägypten im Lichte neuer Felsbilderfunde*, Stuttgart, 1937). On verra aussi G. MICHAÏLIDIS, *Contribution à l'étude de la grande déesse en Egypte*, dans *B. I. E.*, 36 (1955), pp. 409-454.

Sur les dieux d'Egypte, on se reportera à l'encyclopédie de HANS BONNET, *Reallexikon*.

7. AD. ERMAN, *Die Religion der Ägypter* (Berlin, 1934) ; trad. franç. (Paris, 1937), p. 52.
8. K. SETHE, *Urk.*, IV, 225 (H. BONNET, *Reallexikon*, p. 508).
9. Sur l'influence que l'Egypte exerça sur les mystères d'Eleusis, voir S. MAYASSIS, *Le Livre des Morts de l'Egypte ancienne est un livre d'initiation*, Athènes, *B. Arch. Or.*, 1955.
10. AD. ERMAN, *op. cit.*, pp. 50-51.
11. AD. ERMAN, *op. cit.*, p. 185, fig. 62 ; K. SETHE, *Urk.*, I, 80, 16.

12. *Pyr.*, 1755, 1794. Pour les textes des Pyramides on verra : K. SETHE, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, 3 vol., Leipzig, 1908-1910-1922 ; K. SETHE, *Übersetzung und Kommentar der altägyptischen Pyramidentexte*, 6 vol. Glückstadt, 1933-1962 ; L. SPELEERS, *Traduction, index et vocabulaire des Textes des Pyramides égyptiennes*, Bruxelles, 1934 ; S. A. B. MERCER, *The Pyramid Texts*, 4 vol., New York, 1952 ; cf. TH. G. ALLEN, *Occurrences of Pyramid Texts*... Chicago, 1950. Les textes sont cités d'après Sethe ; j'adopte, lorsqu'elle y est conforme, la traduction française de Speleers.
13. G. POSENER, *La Première Domination perse en Egypte* (Le Caire, 1936), pp. 7, n. a ; 12, n. s. ED. MEYER, *Geschichte des Altertums*, I, 2, § 187.
14. Hymne à Osiris du Louvre (MORET, *Nil*, pp. 113-115). Osiris a absorbé le dieu blé Népri.
15. *Pyr.* 25, 589, 767.
16. *Pyr.* 388.
17. SETHE, *Urk.*, I, 110-111.
18. Cf. *Pap. Westcar*, 10, 2.
19. ED. MEYER, *op. cit.*, I, 2, § 178.
20. ERMAN, *La Religion des Egyptiens*, p. 56 (British Museum, 911).
21. H. GAUTHIER, *Les fêtes du dieu Min* (Le Caire, 1931), p. 31.
22. SETHE, *Urk.*, IV, 990, 11.
23. Voir H. BONNET, *Reallexikon*, pp. 364 (*Kamutef*) et 465 (*Min*).
24. *Pyr.*, 507, 510.
25. De nombreux dieux égyptiens sont représentés comme des humains à têtes d'animaux. B. DE RACHEWILTZ (dans *Introduzione allo studio della religione egiziana*, Rome, 1954), étudiant le mécanisme psychologique qui a amené ce genre de représentations, en trouve l'origine dans les dessins rupestres de la préhistoire.
26. S. MORENZ, *op. cit.*, p. 59.
27. Nous lisons dans l'hymne à Osiris II, 22-23 (A. MORET, dans *B.I.F.A.O.*, XXX, p. 747 ; *Nil*, p. 115) : « L'abondance s'établit grâce à ses lois ; les chemins sont libres et les voies sont ouvertes. »
28. F. DEBONO (*Héliopolis*, dans *C. d'Eg.* 50, 1950, pp. 233-237) prouve par l'archéologie qu'Héliopolis remonte aux époques prédynastiques. On verra aussi l'ouvrage du même auteur sur *La Nécropole prédynastique d'Héliopolis* (*A.S.A.E.*, LII, 1954, pp. 625-652).
29. S. MORENZ, *op. cit.*, pp. 52-53.
30. *Tem* signifie « le total », Atoum est le dieu « complet » ; d'autre part il est aussi « celui qui n'existe pas encore » (S. SCHOTT, *Spuren zur Mythenbildung*, dans *Z.A.S.* LXXVIII (1943), p. 2, n. 1).
R. ANTHES, *Zum Ursprung des Nefertem* (dans *Z.A.S.* 80 (1955), pp. 81-89), considère que le dieu Néfertoum des textes des Pyramides est le dieu Atoum, devenu Dieu universel à Héliopolis.
31. S. MORENZ, *op. cit.*, pp. 48, 49.

32. Atoum, le « total », leur donne naissance en les dégageant de sa propre matière, en les crachant ou en se masturbant (A. DE BUCK, *Sjoe in de kosmologische en kosmogonische voorstellingen der Egyptenaren* dans *Uitzicht*, déc. 1942-janv. 1943, pp. 125-141 et pp. 198-206).
33. S. MORENZ, *op. cit.*, p. 55.
34. *Ibid.*, p. 55.
35. Sur les cultes locaux et ce qu'ils devinrent, v. G. ROEDER, *Volks-glaube im Pharaonenreich*. Sur les divinités locales on se référera à Hans BONNET, *Reallexikon*.
36. Ces deux systèmes ne semblent pas antérieurs à l'hégémonie de Busiris (voir plus loin), puisque celle-ci devait faire d'Osiris le fils de Geb et de Nout.
37. *Pyr.* 699 (trad. MORET, *Nil*, p. 96).
38. *Pyr.* 1018 (trad. *id.*).
39. *Pyr.* 874, 965.
40. *Pyr.* 1524.
41. MORET, *op. cit.*, p. 96.
42. Le sacrifice de prisonniers en l'honneur d'Amon nous est connu sous la XVIII^e dynastie. Mais il semble qu'il y ait là une influence des idées asiatiques.
43. On a beaucoup discuté sur l'origine du culte osirien. R. WEILL, dans *La Phénicie et l'Asie orientale ancienne* (Paris, 1939), donne au culte osirien une origine asiatique. Cette thèse est rejetée par CH. PICARD (dans *Rev. d'Arch.* XV, 1940, p. 122, c. r. de WEILL), qui voit dans Osiris un dieu arbre, spécifiquement égyptien (le *djed*, son symbole, rappelle l'arbre). De même H. KEES, dans *Götterglaube*, et H. JUNKER, dans *Die politische Lehre von Memphis*, font du culte osirien un culte proprement égyptien. Selon JUNKER, la légende d'Osiris s'est constituée sur des faits politiques.
44. *Pyr.* 2063.
45. Plus tard, on le donnera comme le créateur de tous les êtres vivants.
46. Hymne à Osiris (MORET, *Nil*, pp. 113-116 ; *B.I.F.A.O.*, XXX, pp. 725 sqq.).
47. Sur l'idée de l'évolution politique qui conduisit au royaume de Bouto, on verra K. SETHE, *Urgeschichte*, et J. PIRENNE, *Inst.*, I, chap. III, où l'on trouvera les références bibliographiques.
48. Hymne à Osiris (MORET, *Nil*, p. 113). A l'époque féodale, les princes égyptiens sont, à leur avènement, confirmés dans leur pouvoir par les acclamations de la population des villes.
49. Hymne cité, I, 7 (MORET, *Nil*, p. 113 ; *B.I.F.A.O.*, XXX, p. 735).
50. C'est exactement ce qui s'est passé, à la même époque, pour la ville sainte de Nippour en Sumer. C'est aussi l'origine des grands oracles crétois dont l'un d'eux donna naissance au sanctuaire panhellénique de Delphes.
51. La plus ancienne mention qui soit faite d'Héliopolis figure dans une litanie d'Osiris donné comme dieu d'Héliopolis et de Busiris (*Pyr.* 167-182).
52. *Pyr.* 1814.

53. *Pyr.* 467.
54. *Pyr.* 14.
55. *Pyr.* 482-483, cf. 1507.
56. *Khenty irtj* (H. BONNET, *Reallexikon*, pp. 133-134).
57. Sur l'Horus aux Deux Yeux, on verra la monographie de H. JUNKER, *Der sehende und blinde Gott*, Munich, 1942.
58. Peut-être la ville de Thot fut-elle Khéri-Djéhouti, que K. SETHE (*Urgeschichte*, n° 143) place près de Bouto, et qui serait dans ce cas une ville de la mer.
59. Ce n'est pas une raison pour supposer, comme le fait SETHE (*Urgeschichte*, nos 163-165), qu'Hermopolis ait étendu son pouvoir sur l'Égypte entière. Il est vrai que le culte de Thot pénétra en Haute Égypte, mais ce fut la conséquence de l'installation de colonies, par les villes du Delta, en Moyenne Égypte.
60. La preuve m'en paraît fournie par le fait que Saïs resta à l'époque boutite une ville sacrée, comme Héliopolis. Cf. H. JUNKER, *Der Tanz der Mww und das butische Begräbnis im Alten Reich*, dans *Mitteilungen...* Kairo, IX (1940), pp. 1-39.
61. Sur le rôle du soleil dans la cosmogonie héliopolitaine, voir ci-après pp. 14 sqq.
62. Palette de Narmer, étudiée dans J. P., *Inst.*, I, pp. 73 s., 99 et 102 s.; pl. IV.
63. *Pyr.* 961. La distinction faite ici entre les villes et les nomes semble également indiquer que les villes forment des entités politiques comme les nomes.
64. *Pyr.* 260 (S. MERCER, *The Pyramid Texts*, II, p. 120).
65. *Pyr.* 1744.
66. Les âmes divinisées des rois sont appelées *baou Pe*, les âmes de Bouto. Les « âmes d'Héliopolis » représentent toutes les âmes, celles des dieux comme celles des rois divinisés : *Pyr.* 531, 904, 1090, 1289.
67. Ces deux grands dieux du *kebehou* (*Pyr.* 467) semblent être Shou et Tefnout qui, dans *Pyr.* 1985, ouvrent le ciel au roi divinisé. Ce sont ces deux divinités qui, avec la déesse de la justice Maât (assimilée à Tefnet), constituent, dans la Pyramide de Pépi I^{er}, le tribunal chargé de juger le roi.
68. Cette liste est celle qui est reproduite sur la Pierre de Palerme.
69. Cf. A. MORET, dans *Des clans aux empires*, p. 169, et *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, chapitre III (*Annales du Musée Guimet*, XV, Paris, 1905).
70. R. ANTHES, *Zum Ursprung des Nefertem*, dans *Z.A.S.* LXXX (1955), pp. 81-89, donne Atoum comme le dieu universel d'Héliopolis. Il voit dans le nom de Néfertoum donné à Atoum, le sens qu'« Atoum s'est manifesté sous une forme nouvelle ».
71. A. DE BUCK, *Sjoe in de kosmologische en kosmogonische voorstellingen der Egyptenaren* (1943), pp. 203 sqq.
72. *Pyr.* 845, 895, 1689.
73. J. SAINTE FARE GARNOT, *Religions égyptiennes antiques* (1952), p. 62 (d'après H. KEES, *Der Götterglaube...*).

74. Les divinités sont figurées par des batraciens, animaux que les Égyptiens considèrent comme formés en premier lieu et qui symbolisent donc l'origine de la vie (BONNET, *Reallexikon*, pp. 198-199).
75. Ce sont les couples Noun et Naunet, l'eau primitive, Kakou et Kaket, les ténèbres, Hehou et Hehet, l'espace, Niaou et Niaout, l'indétermination (?) (H. BONNET, *Reallexikon*, pp. 5-6 ; S. SAUNERON, dans G. POSENER, *Dictionnaire de la Civilisation égyptienne*, Paris, 1959, pp. 196-197).
76. Traduction A. MORET, *Au temps des Pharaons*, p. 221.
77. J. SAINTE FARE GARNOT, *Rel. égypt. antiques*, p. 31 (d'après G. D. HORNBLOWER, *Osiris and his Rites*, dans *Man*, 37, 1937, pp. 153-158, 170-178 et 199).
78. Voici comment MORET s'exprime à ce sujet : « La Passion d'Osiris est peut-être le fait capital de la religion égyptienne. Cette mort d'un dieu-homme, ayant vécu parmi les hommes, cette mort soufferte qui est, par là même, le *φάρμακον τῆς ἀθανασίας* représente un des premiers cas historiquement connus de sauveur. Dans un texte trouvé à Louxor, la naissance d'Horus en tant que « fils du dieu » est annoncée en des termes qui rappellent étrangement l'annonce de la venue du Christ dans les Évangiles. Ce mythe devait engendrer une religion de salut où fut intéressé peu à peu le peuple tout entier » (dans *Ann. Inst. Or.*, VI, 1938, p. 398).
79. *Pyr.* 25 (S. MERCER, *The Pyramid Texts*, II, p. 21).
80. Les textes des Pyramides ne cessent de parler de la présence au ciel des rois de Bouto et de Nekhen (*Pyr.*, 478, 904, 1005, 1253), au milieu d'allusions constantes à l'époque osirienne, aux rois horiens, et à l'histoire prédynastique. Ils doivent donc avoir été élaborés, pour la plus grande partie, à l'époque du royaume de Bouto.
81. *Pyr.* 251, 876, 878, 1291 sq., 1259, 1379 sq., 1904.
82. BUDGE, *The Gods of the Egyptians*, I, pp. 416-421 : la justice, *maât* ; la paix, *hetep* ; l'abondance, *djefa*, etc.
83. Sur la personnification divine des êtres et des concepts, voir A. H. GARDINER, dans *Hastings Encyclopedia*, IX (1917), pp. 787-792 ; H. BONNET, *Reallexikon*, pp. 586-588.
84. *Pyr.* 267, 1831. Je m'écarte des théories généralement admises en ce qui concerne le *ka*. C'est pourquoi, au lieu de citer les travaux nombreux qui s'y rapportent et que je ne suis pas, je crois préférable de renvoyer aux textes égyptiens, ceux des Pyramides notamment, sur lesquels je m'appuie.
85. J. CAPART, *C. d'Eg.*, 32 (juillet 1941), p. 239.
86. *Pyr.* 37c, 908.
87. Dans le temple funéraire de la reine Hatshepsout à Deir el-Bahari, Khnoum est représenté comme façonnant la reine et son *ka* (texte dans *Urk.* IV, 223 sqq. ; reproduction dans E. NAVILLE, *The Temple of Deir el-Bahari*, II,

- 1896, pl. 48). On verra d'autres documents concernant le modelage du corps et du *ka* par Khnoum dans A. M. BADAWI : *Der Gott Chnum*, 1937, p. 53.
88. A. ERMAN, *Die Religion der Ägypter*, trad. fr., p. 246.
89. *Pyr.* 854.
90. *Pyr.* 906.
91. *Pyr.* 653.
92. Le *ka* uni au corps est dit *ka corporel* (*Pyr.* 372-373).
93. *Pyr.* 854.
94. *Pyr.* 1098.
95. *Pyr.* 63.
96. *Pyr.* 1306.
97. Je reprends cette phrase à S. MORENZ, *op. cit.*, p. 65.
98. WRESZINSKI, *Ägyptische Schriften aus dem K. K. Hofmuseum in Wien*, 1906, p. 160. Cette inscription est d'époque ptolémaïque.
99. *Pyr.* 474. Le mot employé pour « esprit » est *akh* qui désigne les esprits purs, les rois divinisés et sans doute aussi les défunts reçus dans le royaume de Rê (E. EDEL, *Zu einer Formel in den AR-Texten*, dans *J.E.A.*, XXV, 1939, p. 217). Texte quasi semblable dans *Urk.* IV, 481.
100. H. RANKE, *Hatten die Ägypter des Alten Reiches eine Seele?* dans *Z.A.S.*, LXXV, p. 133; H. JACOBSON, *Die Bewusstwerdung des Menschen in der ägyptischen Religion*, Hildesheim, 1951.
E. OTTO, *Sprüche auf altägyptischen Särgen*, dans *Z.D.M.G.* 102 (N.F. 27), 1952, pp. 187-200, considère que les textes des sarcophages révèlent trois aspects successifs d'immortalité : une immortalité végétative, le retour à la force créatrice primordiale, et enfin la sublimation du défunt, sous forme d'oiseau, c'est-à-dire l'immortalité du *ba*.
101. *Pyr.* 930, 938.
102. *Pyr.* 1144.
103. *Pyr.* 1220.
104. *Pyr.* 573.
105. *Pyr.* 579.
106. *Pyr.* 754.
107. *Pyr.* 755.
108. *Pyr.* 1994.
109. J. PIRENNE, *Inst.*, III, p. 200.
110. *Ibid.*, III, p. 173.
111. *Ibid.*, III, p. 194.
112. *Pyr.* 251 (S. MERCER, *Pyr. Texts*, II, pp. 115-116).
113. SETHE, *Urk.*, IV, 114, 2.
114. *Pyr.* 11 sqq., 1329.
115. C'est ce qu'établit ce texte : « Tu vois avec tes yeux, entends avec tes oreilles, parles avec ta bouche, marches avec tes pieds. Ton *ba* est divin dans la *douat* » (variante : *hrt-ntr*), d'où il résulte que le *ba* subsiste après la mort et, pour l'homme justifié, devient « divin » dans le monde céleste inférieur (S. MORENZ, *Zur Vergöttlichung in Ägypten*, dans *Z.A.S.*, LXXXIV, 1959, p. 136).
116. *Pyr.*, 2084.
117. *Pyr.* 1014.

118. *Pyr.* 1162. Ce lac représente le chaos primordial au sein duquel est éclos le lotus d'où sortit le soleil.
119. *Pyr.* 1164.
120. *Pyr.* 1276.
121. Cette conception de la survie des défunts dans un monde inférieur fut aussi celle des Babyloniens et des Grecs.
122. *Pyr.* 474.
123. *Pyr.* 1986 (S. MERCER, *The Pyramid Texts*, III, pp. 893-894).
124. *Pyr.* 882. Osiris est « le maître de la *douat* » (*Pyr.* 8). H. BONNET, *Reallexikon* pp. 148-149.
125. *Pyr.* 820.
126. *Pyr.* 341.
127. *Pyr.* 5, 148, 330, 332, 877, 1134, 1207, 1959.
128. *Pyr.* 802, 1207, 1717.
129. *Pyr.* 390, 1431.
130. *Pyr.* 272, 1172.
131. *Pyr.* 802.
132. *Pyr.* 251.
133. Cf. S. MORENZ, *La Religion...*, p. 265.
134. *Pyr.* 22 sqq.
135. *Pyr.* 1109.
136. *Pyr.* 2066.
137. *Pyr.* 37, 54, 61-2.
138. Sur toute cette question des offrandes, on verra : L. SPELEERS, *La Résurrection et la toilette du mort*, dans *R. d'Eg.*, III (1938), pp. 37-67.

Inscription de Karapépinéfer : J. P., *Inst.*, III, p. 176. Inscription de Djaou, *id.*, III, p. 188. Inscription de Méni, *id.*, III, p. 196. Inscription d'Hirkhouf, *id.*, III, p. 200. Le défunt demande aussi au passant de réciter la prière de la « Sortie à la Voix » (inscription de Râhotep, *id.*, III, p. 243, etc.).

SELIM HASSAN, *Excavations at Giza, The Offering-list in the Old Kingdom*, vol. VI, part II, 1934-1935 (Le Caire, 1948), donne toute la liste des offrandes connues dans l'Ancien Empire ; on en compte au total 153.

139. *Pyr.* 267.
140. C'est l'ultime évolution peut-être des idées primitives selon lesquelles la parole et la représentation graphique des choses créent les choses dans la réalité matérielle. N'est-ce pas pour cela que les hommes des cavernes ont représenté sous terre des bisons et des cerfs, la représentation de ces animaux étant comme la cause de leur existence ?
141. La voix crée, par le fait de la simultanéité du concept et de la réalité ; de là, la « sortie à la voix » que l'on demande aux dieux dans les prières funéraires, et qui signifie la création des offrandes par la voix des dieux dans le monde spirituel. Cf. A. MORET, *Le Culte divin journalier*, p. 156. On lit dans la pyramide du roi Ounas : « Son pain à lui, c'est ce que dit Geb, ce qui sort de la bouche des neuf dieux » (*id.*, p. 156), ce qui signifie que les dieux lui accordent le pain, symbole d'Osiris, donc la vie immortelle.

142. *Pyr.* 1215-1220.
143. *Pyr.* 126-133.
144. *Pyr.* 149.
145. *Pyr.* 837, 839. Les défunts admis dans le séjour des dieux sont appelés « esprits », *akh*, lesquels, rappelons-le, sont formés par l'union indissoluble du *ka* et du *ba*.
146. *Pyr.* 215, 250, 394, 457, 723, 789, 799, 1557, 1943.
147. *Pyr.* 758, 763, 903.
148. *Pyr.* 1021. C'est parce que le défunt conserve le souvenir des biens de ce monde que, pour en assurer la conservation, on place dans sa tombe tous les objets auxquels il a été le plus attaché.
149. Cf. A. SCHARFF, *Das Grab als Wohnhaus in der ägyptischen Frühzeit*, Munich, 1947.
150. *Pyr.* 315.
151. *Livre des Morts*, Ch. LXIV, l. 7. Ce chapitre LXIV peut être évoqué ici, puisqu'il est donné comme remontant à l'Ancien Empire.
152. *Livre des Morts*, LXIV, ll. 7-8.
153. *Id.*
154. De là, les imprécations contre les serpents qui menacent l'âme prête à quitter la terre (*Pyr.* 417, 442), et que l'on a eu le tort de prendre à la lettre en y voyant des paroles magiques contre les morsures des serpents. Ce n'est que plus tard, lorsqu'à la basse époque la magie aura corrompu la religion, que ces textes seront effectivement employés comme des formules magiques.
155. *Pyr.* 1556 ; 926-938.
156. *Pyr.* 1120-1127.
157. *Pyr.* 1551-1557.
158. *Pyr.* 1107-1108. C'est l'échelle dont il est question dans *Pyr.* 939-945, 971-980, 1253.
159. *Pyr.* 208.
160. Ce sont les « lacs de vie » ou les « lacs des chacals » (*Pyr.* 372, 457, 937, 1164, 1530, 2170).
161. *Pyr.* 211.
162. *Pyr.* 981, 991, 1164-5, 1365.
163. C'est pourquoi dans les sarcophages, la déesse Nout, le ciel, sera fréquemment peinte sur le couvercle ou sur les parois. De même les tombeaux des rois des deux premières dynasties sont conçus sous la forme d'immenses sarcophages, le plafond de la chambre funéraire représentant le ciel.
164. Ce couple a disparu dans la cosmogonie solaire où Tefnet s'est associée à Shou. Le tribunal de l'âme est donc antérieur à la cosmogonie solaire, ce qui prouve que déjà la survie présentait, à ce stade, un caractère spirituel.
165. *Pyr.* 157 sqq. (« Si l'âme veut vivre, elle vivra. Si elle veut mourir, elle mourra »).
166. Ce monstre ne sera représenté que plus tard dans le *Livre des Morts*.
167. Cf. le Jugement du roi Ounas : A. MORET, *Le Jugement du roi mort* (*Ann. Ec. H. Etudes*, Paris, 1922, pp. 3 sqq.). Ce texte date de la période où les rois étaient encore sacrés à Héliopolis. Voir aussi MAX GUILMOT, *L'Espoir en l'immortalité dans l'Égypte ancienne des origines au Moyen Empire*, dans *R. H. R.*, t. 165, n° 2 (1964), pp. 145 sqq.

168. *Pyr.* 251, 1253.

169. Nout dit au roi mort arrivant au ciel : « Tu prendras ta place au ciel parmi les étoiles du ciel ; n'es-tu pas l'une de ces étoiles ? » (*Pyr.* 251).

170. *Pyr.* 2120.

171. *Livre des Morts*, LXIV, l. 1.

172. *Id.*, VII, l. 4.

173. *Id.*, VIII, ll. 2-3.

174. Comme les dieux, elle a donc le pouvoir de « créer » les offrandes,

c'est-à-dire d'assurer l'immortalité : « Quand le ciel a flambé pour le défunt, quand la terre a tremblé pour lui », il devient un esprit qui, comme un dieu, « émet des offrandes par la voix ». « Le défunt s'élève et sort au ciel, son *ka* réalise sa voix auprès de Geb » (*Pyr.* de Pépi I^{er}, 345 ; de Pépi II, 347, 348 ; de Pépi I^{er}, 387, cités par MORET, *Le Culte divin journalier*, pp. 158-159).

175. *Livre des Morts*, LXIV, ll. 28-30 et 25-26.

176. *Id.*, ll. 19-20.

CHAPITRE II

LA MORALE

Le système philosophique construit par les théologiens d'Héliopolis englobe tant la métaphysique — ou la religion — que la morale et la notion du pouvoir.

Le monde, avons-nous vu, est le résultat de l'organisation de la matière par l'esprit. La plus haute réalisation de la création dans le monde mortel est l'homme. C'est Osiris qui a appris aux hommes à vivre en société, et le dieu Thot est le symbole de la loi. La loi est donnée aux hommes par Dieu, c'est Dieu qui a institué la monarchie pour que le roi soit l'organe et le maître de la loi. Lorsque le roi agit comme tel, il est inspiré par le *ka* divin qui l'anime¹. C'est pourquoi les textes disent que le roi « possède le savoir dès le ventre »² et que « ce qu'il conçoit se réalise »³. De même que, lorsque l'homme donne la vie, c'est son *ka* qui joue en lui le rôle de créateur, de même lorsque le roi dit la loi, c'est son *ka*, c'est-à-dire Dieu, qui parle par sa bouche. Le roi, lorsqu'il agit comme tel, se trouve sous l'inspiration directe de Dieu⁴ ; c'est une conception du pouvoir voisine de celle que le catholicisme reconnaît au pape.

Cette inspiration divine justifie l'absolutisme du roi, lequel s'impose comme la volonté de Rê lui-même. Mais, mandataire de Dieu, le roi est responsable devant lui des actes de son règne.

Si le roi a agi conformément à la justice, qualité maîtresse qui domine tout le système du pouvoir, il sera divinisé après sa mort ; son *ka* rejoindra le grand dieu Rê dont il partagera l'immortalité et la

gloire. Mais si son âme ne sort pas « justifiée » du verdict rendu par le tribunal divin, elle sera détruite⁵ et retournera au néant.

Le roi, en même temps qu'il commande à tous les hommes d'Égypte — pour lesquels il dit la loi — est le prêtre du dieu créateur dont il tient son pouvoir. Il est impossible de séparer, en la personne du roi, le prêtre du chef temporel.

L'idée morale qui constitue la véritable essence du pouvoir est la justice, symbolisée par la déesse Maât, fille de Rê. La justice n'est pas une notion relative, mais une vérité révélée. Ses limites sont invariables⁶.

Le roi est chargé d'en assurer le règne par la loi. « Ce qu'aime Dieu, c'est que justice soit faite » et « La Loi, c'est ce qu'aime le roi ». Mais cette loi que dit le roi n'a rien du bon plaisir puisqu'elle n'est et ne peut être que l'expression de la justice. Promulguée, elle lie les hommes, mais elle s'impose au roi lui-même. Il a, il est vrai, le pouvoir de l'interpréter, mais aussi longtemps qu'il ne l'a pas rapportée, ses propres décisions ne peuvent la violer. Nous possédons, pour l'Ancien Empire, trois recours adressés au roi contre des arrêtés pris par le roi lui-même en violation de la loi. A chacun de ces recours, le roi a répondu en annulant ses décrets et en confirmant la loi⁷.

La première des préoccupations du roi, c'est donc d'assurer le règne de la justice, qu'il agisse lui-même comme juge ou qu'il délègue ses pouvoirs à des juges qui rendent la justice en son nom.

« Jamais, dit le juge Ourkhrouou (de la VI^e dynastie, 2423-2263), je n'ai permis qu'un homme s'endorme mécontent au sujet de ma décision. J'amène la paix. »⁸

Et les vizirs de la VI^e dynastie, développant le même thème, diront : « Je jugeais les deux parties de façon qu'elles fussent satisfaites. Je m'occupais du malheureux. »⁹ « J'ai accompli la justice pour le Maître de celle-ci (le roi)... j'ai parlé avec équité, j'ai agi avec équité, j'ai jugé les deux parties de façon à les apaiser. J'ai délivré le malheureux de celui qui était plus puissant que lui, (partout) où j'en ai eu le pouvoir. »¹⁰

Cette notion de l'équité ne se sépare pas de celle de la responsabilité. Responsabilité, tout d'abord vis-à-vis du roi. Tous les fonctionnaires sont comptables, vis-à-vis du souverain, de la conscience avec laquelle ils remplissent leur mission. Aussi ne manquent-ils pas, dans leur biographie, de rappeler : « J'ai dit la vérité pour que la vérité s'élève vers

mon maître. »¹¹ « Jamais je n'ai commis d'action violente contre n'importe qui, car le roi aime les choses équitables. »¹²

La première chose que fait le vizir pour satisfaire les désirs du roi, c'est de « lui dire des choses vraies, c'est de « parler équitablement »¹³.

Les chefs des secrets, les grands fonctionnaires qui siègent au Conseil du roi, se doivent de le servir en recherchant le bien : « Si tu es un grand qui siège au Conseil de ton seigneur — écrit le vizir Ptahhotep, de la V^e dynastie (2563-2423) — qui, sur ses vieux jours, se fit moraliste, concentre ton attention sur ce qui est bien. Tais-toi, ne parle que si tu sais que tu résoudras la question. »¹⁴

Siéger au Conseil du roi est une chose grave qui suppose, à la fois, un sentiment profond de la responsabilité et une connaissance parfaite des questions qui lui sont soumises. Parler en public n'est d'ailleurs pas chose facile, car « discourir est plus ardu que toute autre tâche »¹⁵ et il ne faut s'y risquer que si l'on est capable de faire dire de soi par les autres conseillers : « Que ses expressions sont bienvenues ! »¹⁶ Écoutons ce que dit, avec sa longue expérience, le vieux vizir Ptahhotep, appelé à faire rapport au Conseil : il faut exposer l'affaire « sans rien dissimuler, il faut dire tout simplement ce que l'on sait comme convenir de ce que l'on ignore »¹⁷. Dans la discussion, il faut être plein de tact : « Si tu rencontres un interlocuteur à l'esprit distingué et qu'il soit meilleur que toi, donne les mains, courbe l'échine. Mais s'il parle de travers, tiens-lui tête en sorte qu'on le traite d'ignorant. S'il s'agit d'un de tes égaux, montre-lui par ton silence qu'il parle mal, que tu es meilleur que lui. Ses auditeurs, peut-être, le loueront, mais ton nom sera bien noté. Si c'est un homme du commun qui parle, qui n'est pas ton égal, ne t'empêche pas contre lui, puisque tu sais que c'est un homme de peu de poids. Laisse-le. Il se punit lui-même. C'est une pitié de nuire à un être chétif. »¹⁸ Ces raffinements dans l'attitude ne révèlent-ils pas une ancienne civilisation ?

Cette humanité doit aussi inspirer ceux qui exercent le pouvoir au nom du roi. C'est pourquoi, tel fonctionnaire des impôts, « s'il voit sortir du magasin quelqu'un qui y a apporté une redevance, le visage contracté, c'est que son ventre est vide et que l'autorité lui est en horreur. Il ne faut pas que cela arrive. »¹⁹

La justice, en effet, suppose la modération : « Si tu es puissant, écrit encore Ptahhotep, adonne-toi à la science et à la parole sereine. Ne

commande que pour diriger. Etre arrogant, c'est aller au mal. Que tes pensées ne soient pas hautaines afin de ne pas être humiliées. Parle sans véhémence mais avec un visage sérieux », car ce n'est pas par la force qu'on domine : « Si tu appartiens à la classe dirigeante et que tu donnes des ordres à la foule, aspire à exceller en tout, en sorte qu'il n'y ait aucun défaut en ta personne ²⁰. Si tu es puissant, inspire le respect par ton savoir et par le charme de ta parole ²¹, ... car c'est le cœur qui dispose ou non à obéir. » ²²

La justice ne peut faire de différence entre les hommes parce que Dieu a créé les hommes égaux entre eux. C'est ce qu'exprime avec une magnifique poésie ce texte de la XII^e dynastie : « J'ai créé les quatre vents — s'écrie Rê — pour que tout homme puisse respirer comme son frère ; les grandes eaux pour que le pauvre puisse en user comme le fait son seigneur ; j'ai créé tout homme pareil à son frère ; j'ai défendu que les hommes commettent l'iniquité. Mais leurs cœurs ont défait ce que ma parole avait prescrit. » ²³

Ce qui frappe, tant dans les instructions royales, dans les biographies des juges que dans les écrits du moraliste Ptahhotep, c'est ce sentiment de la justice basée sur la conception d'une égalité foncière des hommes.

Or cette égalité des hommes n'est pas une affirmation gratuite ni l'expression d'une morale théorique. Ce qui caractérise, en effet, la civilisation égyptienne et la distingue de toutes les autres civilisations antiques, c'est d'une part qu'elle n'a pas connu l'esclavage, et d'autre part, qu'elle a donné à la femme — au cours de ses grandes périodes individualistes — un statut juridique absolument égal à celui de l'homme.

Sans doute, comme tous les peuples de tous les temps, les Egyptiens ont mis les prisonniers de guerre au travail. Ils étaient employés sous le nom de « royaux » sur des domaines de l'Etat, ou dans des propriétés privées de personnes qui, vraisemblablement, se les étaient vu attribuer par le roi ²⁴. Mais, nulle part, nous ne trouvons trace d'esclavage. Dans les carrières de Tourah, d'où l'on extrayait la pierre destinée à la construction des Pyramides, c'étaient des compagnies de l'armée qui travaillaient ²⁵ et non des esclaves.

Il en était probablement de même pour les Pyramides elles-mêmes, lesquelles, étant donné la perfection du travail réalisé, n'ont d'ailleurs pu être édifiées, en ce qui concerne la construction, que par des ouvriers

spécialisés. Nous savons, d'ailleurs, que les ouvriers étaient engagés par l'Etat, en vertu de contrats qui fixaient les conditions de travail. Nous avons conservé l'un deux, datant du règne de Mycérinus : « Sa majesté, stipule ce contrat signé par le Directeur de tous les travaux du roi (nous dirions le ministre des Travaux publics), veut qu'aucun homme ne soit pris en travail forcé, mais que chacun travaille à sa satisfaction. » ²⁶ Nous savons, d'autre part, que dans deux expéditions envoyées vers les mines du Sinaï figuraient des ouvriers libres, groupés en sections de dix hommes sous la conduite d'intendants ²⁷. Des expéditions, envoyées dans les carrières du Ouadi Hammamat, en comptaient, l'une, trois cent cinquante, l'autre, quatre cents ²⁸. Ces ouvriers libres étaient protégés, non seulement par leurs contrats, mais par les règles de la morale. Retenir le salaire de l'ouvrier, abuser de son pouvoir pour imposer le travail à un homme à des conditions qu'il n'accepterait pas librement, sont, dans la morale égyptienne, des péchés dont les défunts tiennent à dire qu'ils ne les ont pas commis. « Tous les gens qui ont travaillé pour moi, dit, sous la V^e dynastie, le juge Akhet-hérihotep, ils l'ont fait pour du pain, de la bière, des tissus, de l'huile, du froment en grande quantité. Jamais je n'ai abusé de personne. » ²⁹

En somme, le travail libre semble très nettement la règle en Egypte, sous l'Ancien Empire. On ne trouve mention, en dehors des prisonniers de guerre que nous avons signalés, ni de serfs, ni d'esclaves égyptiens dans les domaines ruraux ou dans les ateliers industriels ³⁰.

Si des esclaves qui eussent constitué une richesse, avaient garni les propriétés foncières, il est évident qu'ils auraient figuré dans les inventaires et les recensements comme y figure le bétail. Or, on constate, jusqu'à la fin de la VI^e dynastie, que les recensements faits par l'Etat, en vue de l'établissement de l'impôt, ne mentionnent jamais d'esclaves ³¹. D'autre part les propriétaires dressent avec soin l'inventaire du cheptel de leur domaine, depuis le gros bétail jusqu'à la volaille. Ces inventaires, eux non plus, ne mentionnent jamais d'esclaves. Les hommes et les femmes du domaine ne sont pas dénombrés ³². Il faut en conclure qu'ils ne constituaient pas la propriété du maître. Il faudrait donc admettre que l'Ancien Empire n'a pas connu l'esclavage privé. Sans doute, l'Etat emploie comme esclaves (?) les prisonniers de guerre ramenés par les rois de leurs campagnes ³³. Il y a peut-être là une politique destinée à fournir de main-d'œuvre le département des Travaux

publics et les domaines du fisc. Nous verrons, cependant, pour les époques postérieures qui nous apportent une documentation plus complète, que ces « royaux » possédaient des droits qui faisaient d'eux bien plutôt des demi-libres que des esclaves.

L'égalité qui existe entre Egyptiens, par le fait de l'absence d'esclaves parmi eux, se manifeste également dans le statut de la femme. Seule de tous les pays antiques, l'Egypte, en effet, au cours de ses grandes périodes de civilisation individualiste, a considéré la femme comme l'égale de l'homme et lui a reconnu, mariée ou non, des droits identiques.

Il en fut ainsi notamment en Egypte, sous l'Ancien Empire, où cette égalité était déjà réalisée dès la III^e dynastie, ainsi que nous le fait connaître le célèbre document que constitue la biographie du grand fonctionnaire Méten ³⁴. Il en appert que le père, la mère et les enfants gèrent leur patrimoine propre, le bien de famille n'existe pas. La mère de Méten dispose librement de son avoir par testament. Elle possède, par conséquent, une capacité juridique pleine et entière ; elle n'est ni sous l'autorité de son mari (en le supposant encore en vie) ni sous la tutelle de son fils ou de qui que ce soit (en supposant son époux décédé). Méten lui-même n'intervient ni dans la propriété ni dans l'administration des biens de sa femme. Aucun privilège d'aînesse ni de masculinité n'existe. Les filles héritent de la fortune même foncière de leur père, ce que confirme le testament du prince Nikaourê, fils de Chéops ³⁵. Les testaments de l'Ancien Empire contiennent, en général, un legs, en faveur de l'épouse, legs qui dépasse généralement une part d'enfant. Le droit de famille se révèle donc comme essentiellement individualiste. L'homme apparaît comme une individualité, non comme membre d'une famille. Il ne se glorifie pas de ses ancêtres mais de la haute situation qu'il occupe. La cellule familiale est réduite à son minimum, et il semble même, d'après la Sagesse de Ptahhotep, que déjà le mariage pouvait se dissoudre par le divorce ³⁶, lequel rendait à la femme toute sa liberté, ainsi qu'il en sera sous le Nouvel Empire et à l'époque saïte. L'homme et la femme y sont placés sur un pied d'égalité absolue. Il n'existe ni autorité maritale ni tutelle sur les femmes.

Ajoutons que, sauf pour le roi, la famille égyptienne est rigoureusement monogamique ; il n'existe ni harem ni concubinat légal.

Autorité paternelle, cohésion familiale, culte funéraire de famille, ces trois conceptions sont étroitement liées ; elles se sont affaiblies

ensemble depuis des siècles et, depuis la III^e dynastie en tout cas, ont complètement disparu.

La morale privée, sous l'Ancien Empire, est conçue en fonction de cet individualisme, de cette égalité absolue de l'homme et de la femme, du manque de toute autorité paternelle.

Entre ces hommes égaux en droits, l'idée qui domine la conception du pouvoir se retrouve, transportée dans les rapports privés, comme base de la morale. Sans doute, la loi pour les sujets du pharaon est la norme de la justice. Mais la morale dépasse le cadre de la loi. Lorsque nous apparaissent les écrits des premiers moralistes ³⁷, sous l'Ancien Empire, dans cette société qui ne connaît ni classes sociales, ni privilèges, ni autorité maritale, ni autorité paternelle, la morale est la mise en œuvre des sentiments de solidarité qui, selon la volonté de Dieu, doivent lier les hommes entre eux.

« Si tu es grand après avoir été petit, écrit l'ancien vizir Ptahhotep, si tu es riche après avoir été pauvre, ne sois pas avare de tes richesses car elles te sont échues comme un don de Dieu. » Et ailleurs : « Si tu cultives tes champs et qu'ils fructifient, et que Dieu te donne à foison, n'emplis pas ta bouche sans tenir compte de tes proches. » ³⁸

Dès le 3^e millénaire, presque tous les défunts rappellent dans leurs mastabas : « J'ai donné du pain à l'affamé, j'ai donné de la bière à celui qui avait soif, j'ai donné des vêtements à celui qui était nu, j'ai fait passer le fleuve à celui qui n'avait pas d'embarcation, j'ai enseveli celui qui n'avait pas de fils. » ³⁹

C'est la première expression connue de l'idée de charité.

Celle-ci s'accompagne tout naturellement de la non-violence : « Ne mets pas la crainte chez les hommes, ou Dieu te combattrait de même. Car si quelqu'un prétend employer la violence pour gagner sa vie, Dieu lui ôtera le pain de la bouche, s'il le fait pour s'enrichir, Dieu lui dit : « Je retirerai de toi cette richesse, si c'est pour battre les autres, Dieu en fin de compte, le réduira à l'impuissance. Ne mets pas la crainte devant les hommes, car telle est la volonté de Dieu. Procure-leur la vie dans la paix et tu obtiendras qu'ils te donnent volontiers ce que tu serais obligé de leur prendre par la menace. » ⁴⁰

Dans cette civilisation où la famille ne constitue pas une unité juridique, elle n'en est pas moins la cellule sociale et morale sur laquelle repose toute la société égyptienne. Le devoir essentiel d'un fils est de respecter ses parents, c'est pourquoi il est courant de lire dans les tom-

beaux : « J'ai respecté mon père, j'ai été gracieux pour ma mère, j'ai été affectueux pour mes frères et sœurs, j'ai été bon pour mes serviteurs. »⁴¹ Mais l'affection que l'on porte à ses frères et sœurs ne doit pas seulement se traduire en paroles, elle doit être réelle jusqu'à empêcher les conflits d'intérêts que pourrait faire naître l'héritage des parents. « Lorsqu'il y a lieu à partage, écrit Ptahhotep, ne sois pas cupide, ni avide ; il faut que chacun ait sa part ; ne sois pas intéressé envers tes proches. »⁴²

La grande affaire de la vie d'un homme, c'est son mariage. Tout homme doit fonder un foyer s'il veut être considéré : « Fonde un foyer et chéris ta femme, dans ta maison, ainsi qu'il sied. Prends femme tandis que tu es jeune encore, afin qu'elle puisse te donner des fils, car un homme est considéré en proportion du nombre de ses enfants. »

Le mariage est une association à la fois d'affection et d'intérêts. Il ne peut être heureux que par le maintien entre les époux non seulement de la bonne entente, mais de l'amour compréhensif, bienveillant et fidèle que le mari témoignera à sa femme sur laquelle reposent tous les soucis du ménage. « Si tu es sage, garde ta maison, aime ta femme sans mélange. Nourris-la convenablement, habille-la bien. Caresse-la, remplis ses désirs. Ne sois pas brutal, tu obtiendras bien plus d'elle par les égards que par la violence. Si tu la repousses, ton ménage ira à vau-l'eau. Ouvre-lui les bras ; appelle-la ; témoigne-lui ton amour. » Au besoin, le mari se souviendra que, pour les femmes, « les parfums et les fards sont des remèdes magiques. »

Et le mari d'ailleurs trouvera dans son amour même sa récompense, car s'il rend sa femme heureuse « elle sera pour lui comme un champ fertile, elle fera la prospérité de sa maison ».

S'il faut être prévenant et attentif pour son épouse, il ne faut cependant à aucun prix lui laisser prendre en main la direction des affaires de la famille : « Garde bien qu'elle prenne de l'autorité, et tiens-la à distance du commandement, ne te laisse pas dominer par elle, car elle déchaînerait la tempête. »⁴³

Le bonheur du foyer ne peut s'obtenir que par une aimable concorde. Elle ne se maintiendra que grâce à la pureté ; c'est pourquoi le moraliste conseille au mari de se garder d'approcher les femmes. Le lieu où elles se tiennent n'est pas bon. L'homme se laisse affoler par les sens et, vraiment, le bonheur ou le plaisir qu'il retirera d'une aventure

sera bien peu de chose : « un rien, un petit rien, quelque chose comme un rêve, et pour finir, tout meurt ».

L'amour conjugal ne consiste pas seulement à entourer son épouse d'affection, il faut aussi assurer son sort pour le cas où elle deviendrait veuve. C'est pourquoi les testaments égyptiens contiennent presque tous un legs du mari en faveur de l'épouse. « Le domaine dont je dispose en le donnant à mon épouse bien-aimée, Disnek — dit Idou, dans son testament — constitue sa pleine propriété. Je le lui ai donné parce que je l'ai beaucoup honorée dans mon cœur. »⁴⁴

Mais la compagnie d'une épouse, si aimée soit-elle, ne suffit pas à l'homme. L'amitié masculine lui est nécessaire. Aussi la vraie façon d'organiser sa vie consiste-t-elle à vivre chez soi avec une femme chérie et dans l'intimité d'un ami choisi « que l'on n'aura pas jugé en faisant des enquêtes sur son compte, mais après avoir éprouvé son cœur par soi-même ».

La morale égyptienne n'incite pas à l'ascétisme. La vie et le bien se confondent. Il est donc légitime d'user de toutes les joies que peut donner l'existence, mais avec modération. En tout, il faut éviter l'excès.

La conception familiale de la vie est à la base de la morale de l'Égyptien. Il est moral de se marier, d'avoir des enfants, il est moral également de posséder des biens de famille ; mais ces considérations doivent s'accompagner de préoccupations religieuses ; il faut veiller à mener une vie pure, et pour cela s'amender lorsque l'on a péché ; on se préparera ainsi à la vie de l'au-delà, en prévision de laquelle on ne manquera pas de construire une sépulture honorable.

Voici comment s'exprime le prince mystique Hordjedef⁴⁵ dans ses *Enseignements* à son fils. Il dit⁴⁶ : « Amende-toi devant tes (propres) yeux, prends garde qu'un autre ne t'amende. Si tu es un homme de bien, tu fonderas un foyer. Epouse une « femme forte », il te naîtra un enfant mâle.

» Tu bâtiras une maison pour ton fils, tandis que j'ai fait pour toi le lieu où tu habites (?). Rends excellente ta demeure du cimetière et parfaite ta place de l'Occident... »⁴⁷, et encore « cherche à acquérir une propriété de champs qui reçoivent l'inondation. »

Dans le milieu raffiné qu'est la société égyptienne de l'Ancien Empire, la courtoisie fait partie de la morale courante. En toute circonstance, il faut se conduire en homme bien élevé. Écoutons à ce sujet le

moraliste Ptahhotep — qui appartenait à une grande famille, laquelle donna plusieurs vizirs à la Ve dynastie — adresser à ses fils quelques conseils sur la façon de se tenir en société : « Si tu es invité à dîner chez une personne à qui tu dois le respect, prends ce qu'elle t'offre, en t'inclinant profondément. Regarde franchement devant toi mais ne la fixe pas, ne la regarde pas trop fréquemment. Ne parle pas à ton hôte sans qu'il t'adresse la parole, car on ne sait pas ce qui peut déplaire. Parle quand il t'y invite et ta parole plaira. » ⁴⁸

La politesse joue un grand rôle dans les relations : « Si tu vises à être poli, n'interpelle pas celui que tu abordes. Entretiens-toi avec lui en particulier, de manière à ne pas le gêner. Ne discute avec lui qu'après lui avoir laissé le temps de réfléchir au sujet de l'entretien. S'il laisse échapper son ignorance et te donne l'occasion de lui faire honte, traite-le plutôt avec égards ; ne parle pas en le poussant, ne lui coupe pas la parole ; ne lui réponds pas d'une manière écrasante ; ne l'achève pas, ne le laboure pas, de peur qu'il ne se dérobe à l'avenir à tes entretiens. » ⁴⁹

La base de la courtoisie est la modération, la maîtrise de soi, le respect de l'ordre établi. « Si tu es puissant, adonne-toi à la science... Donne tes ordres et veille à ce qu'on les exécute ; parle sans véhémence mais avec un visage sérieux. Si tu as le cœur ardent, tempère sa vivacité. L'homme doux surmonte tous les obstacles. Celui qui s'agite toute la journée n'a pas un bon moment, mais celui qui s'amuse toute la journée ne garde pas sa fortune. » ⁵⁰ Cette modération doit s'accompagner d'une égalité de caractère de bon ton : « Garde-toi de tout excès d'humeur. C'est une maladie funeste qui engendre la discorde, et l'existence n'est plus possible pour celui qui y est engagé ; elle met la zizanie entre le père et la mère, entre les frères et les sœurs, elle fait se prendre en horreur la femme et le mari, elle contient toutes les méchancetés, elle engendre tous les torts. » ⁵¹

La vraie façon de réussir dans la vie, c'est d'aimer son travail — « L'amour pour le travail qu'il fait transporte l'homme auprès de Dieu » ⁵² — et c'est d'être actif : « Sois actif, fais plus que tu ne dois. Ne perds pas l'occasion journalière d'accroître ce que tu possèdes. L'activité produit la richesse, mais la richesse ne dure pas si l'activité se relâche. » ⁵³ Il faut faire sa propre vie en acceptant les inégalités fatales que la richesse met entre les hommes : « Celui qui occupe une haute situation et qui a des moyens d'existence règle sa vie selon son

rang. Il fait ce qui lui plaît. S'il veut se reposer, il le fait. Il lui suffit d'allonger la main pour obtenir ce à quoi d'autres ne sauraient jamais prétendre. Mais comme c'est Dieu qui donne la richesse, on ne saurait s'en indigner. » ⁵⁴

De toutes les occupations auxquelles un homme puisse se livrer, la recherche de la culture intellectuelle est la plus haute. Par elle, l'homme se survit dans la mémoire des générations. Science et belles-lettres, dit le vizir Ptahhotep, sont « une bénédiction pour celui qui les entend, une malédiction pour celui qui s'en écarte. » Mais « il ne faut jamais être vain de son savoir et se vanter d'être un lettré, car il n'y a pas de bornes à l'art et aucun artiste n'arrive à la perfection » ⁵⁵.

La recherche de la vérité trouve en elle-même sa récompense, car « l'âme de l'homme docte se réjouit si elle peut laisser sa beauté sur la terre » ⁵⁶. « Ceux qui auront sagement pensé et qui auront écrit pour la postérité vivront pour elle ; leur souvenir ne passera pas dans la bouche des hommes si leurs sentences sont belles. Chacune de leurs pensées sera en usage dans ce pays, comme une chose inoubliable et elle rehaussera la culture des grands. » ⁵⁷

Mais pour arriver à cette maîtrise, il faut d'abord savoir écouter, « car écouter est plus beau que tout » ⁵⁸.

La culture intellectuelle fait la vraie valeur de l'homme ; elle donne « le mérite personnel, de loin le plus avantageux, car ce que l'on est soi-même vaut mieux que le souvenir de ce que fut son père » ⁵⁹. Toutefois, il faut rester dans la tradition : « N'ôte pas une parole à l'enseignement établi, n'en ajoute pas une, ne mets pas une chose à la place d'une autre ; garde-toi de découvrir les idées qui germent en toi, mais enseigne selon les méthodes des savants. » ⁶⁰ Cet enseignement traditionnel, c'est essentiellement celui que le père donne à son fils. Le devoir du fils est d'écouter son père : « Que c'est bien un fils qui écoute son père ! Quand il sera vieux, il parlera de même à ses enfants. Il ne faut pas innover sur la doctrine de ses pères. » ⁶¹

Notes

1. On verra les décrets royaux de la VI^e dynastie dans J. P., *Inst.*, II, pp. 252 sqq.
2. SETHE, *Urk.*, I, 39, 15.
3. SETHE, *id.*, 13.
4. C'est ce que les textes des Pyramides expriment en disant que le roi « a avalé le savoir de tout dieu » (*Pyr.* 411).
5. Le premier texte qui fasse mention de ce jugement date de la V^e dynastie, mais semble remonter à une époque bien antérieure.
6. G. FECHT, *Der Habgierige und die Maat in der Lehre des Ptahhotep* (Gluckstadt, 1958), pp. 12 sqq.
7. J. PIRENNE, *La Loi et les décrets dans l'Ancien Empire*, dans *R.I.D.A.*, 1957, p. 29.
8. Inscription d'Ourkhonou, 1-3 (SETHE, *Urk.*, I, 46, 9 sqq.).
9. Inscription de Kagemni (J. P., *Inst.*, III, p. 62; E. EDEL, dans *M.I.O.*, I, 1953, pp. 210-226).
10. SETHE, *Urk.*, I, 199, 14.
11. SETHE, *Urk.*, I, 269, 9.
12. *Id.*, I, 50, 8-9.
13. J. P., *Inst.*, III, p. 61.
14. *Ptahhotep*, 362-366 (trad. A. ERMAN, *Literatur*, p. 94; Z. ZABA, *Les Maximes de Ptahhotep* (Prague, 1956), pp. 45, 91, 149-150).
15. *Id.*, 368.
16. *Id.*, 627 (A. ERMAN, *op. cit.*, p. 98).
17. *Id.*, 249 sqq.
18. *Id.*, 60 sqq. (A. ERMAN, *op. cit.*, pp. 88-89; R. O. FAULKNER, *Ptahhotep and the Disputants*, dans les *Aegyptol. Studien* de FIRCHOW, Berlin 1955, pp. 81-84).
19. *Id.*, 481 sqq.
20. *Id.*, 84-87 (A. ERMAN, *Literatur*, p. 89).
21. *Id.*, 370-372 (*op. cit.*, p. 94).
22. *Id.*, 550-551 (*op. cit.*, p. 97).
23. A. DE BUCK, *The Egyptian Coffin Texts*, VII (Chicago, 1961), *Spell* 1130; cf. J. BREASTED, *The Dawn of Conscience* (New York, 1933), p. 221; J. A. WILSON, dans J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 7, et dans *The Burden of Egypt*, pp. 117-118; S. MORENZ, *La Religion égyptienne*, p. 85.
24. Biographie de Méten: SETHE, *Urk.*, I, pp. 1 sqq.; BR., *A. R.*, I, §§ 170-175; J. P., *Inst.*, I, pp. 139-142; II, pp. 356-358.
25. Cf. A. GARDINER, *An Administrative Letter of Protest*, dans *J.E.A.*, XIII (1927), pp. 75-78; cf. R. GRDSELOFF, dans *A.S.A.E.*, XLVIII (1948), pp. 506 sqq.
26. BR., *A. R.*, I, § 211.
27. FL. PETRIE, dans *Anc. Eg.* (1926), n° 1577 (p. 75); cf. J. ČERNÝ-A. GARDINER - T. E. PEET, *The Inscriptions of Sinai* (2^e éd., Londres, 1955), pp. 14-15.
28. G. MASPERO, *Monuments... de Hammamat*, dans *Bibl. Eg.*, VIII, pp. 1-4; BR., *A. R.*, §§ 387; 389-390; J. COUYAT - P. MONTET, *Les Inscriptions... du Ouâdi Hammâmât*, n°s 169; 206.
29. A. VOLTEN, *Bauherr und Arbeiter im Alten Reich*, dans *Acta Orientalia*, IX (1931), pp. 370-371. Cf. un texte semblable dans FL. PETRIE, *Deshasheh*, p. 43 et pl. VII (SETHE, *Urk.*, I, 70).
30. On verra le décret de Têti I^{er}: J. P., *Inst.*, II, p. 253; et sur la question de l'esclavage: J. P., *Inst.*, I, p. 214; II, pp. 394-395; *A.H.D.O.*, III (1948), p. 58; AR. THÉODORIDÈS, dans *R.I.D.A.*, 1959, pp. 146-154.
31. On verra le décret de Pépi I^{er} dans J. P., *Inst.*, II, pp. 254-256, et le décret de Têti I^{er} dans *id.*, II, p. 253.
32. J. P., *Inst.*, III, pp. 270 sqq.
33. Une flotte du roi Sahourê de la V^e dynastie ramène des captifs (L. BORCHARDT, *Das Grabdenkmal des Königs Sahure* (D. Or. Ges., 1910-13), pl. XII, pp. 26-28).
34. Trad., bibliographie et commentaire dans J. P., *Inst.*, II, pp. 345-356.
35. J. P., *Inst.*, II, pp. 347 et 358.
36. *Ptahhotep*, 503 (P. W. PESTMAN, *Marriage and Matrimonial Property in Ancient Egypt*, Leyde, 1961, p. 59).
37. Cf. R. ANTHERS, *Lebensregeln und Lebensweisheit der alten Ägypter* (Leipzig, 1933), pp. 10 sqq.; G. POSENER, *Les Richesses inconnues de la littérature égyptienne*, dans *R. d. Eg.*, VI (1951), pp. 31 sqq.; H. BRUNNER dans B. SPÜLER, *Handbuch der Orientalistik*, I, 2: *Literatur* (Leyde, 1952), pp. 90 sqq.; J. YOYOTTE, dans *B.S.F. d'Eg.*, XI (1952), pp. 67 sqq.
38. *Ptahhotep*, 191 sqq.
39. SETHE, *Urk.*, I, pp. 198-199.
40. *Ptahhotep*, 86 sqq.
41. SETHE, *Urk.*, I, 199, 6.
42. *Ptahhotep*, 316-318.
43. *Id.*, 329 sqq.
44. J. P., *Inst.*, II, p. 370.
45. Cf. J. LECLANT, dans *Les Sages du Proche-Orient ancien* (Paris, 1963), pp. 6 et 20.
46. G. POSENER, *Le Début de l'enseignement de Hordjedef*, dans *R. d'Eg.* (IX, 1952), pp. 109 sqq.
47. C'est-à-dire la place qu'il occupera après sa mort.
48. *Ptahhotep*, 119 sqq. (ERMAN, *Literatur*, pp. 89-90).
49. *Id.*, 463-477.
50. *Id.*, 370-383.
51. *Id.*, 298 sqq.
52. *Id.*, 388 sqq.
53. *Id.*, 187 sqq.
54. *Id.*, 135 sqq.
55. *Id.*, 47-50 et 52-56 (ERMAN, *op. cit.*, p. 88).
56. *Id.*, 524-525 (*id.*, p. 96).
57. *Id.*, 507 sqq. (*id.*, p. 96).
58. *Id.*, 641.
59. *Id.*, 493-494.
60. *Id.*, 608 sqq.
61. *Id.* 590 sqq. (ERMAN, *Literatur*, p. 97).

DEUXIÈME PARTIE

DE LA FIN DE L'ANCIEN EMPIRE AU NOUVEL EMPIRE

(± 2200-1580 av. J.-C.).

CHAPITRE III

L'ÉVOLUTION RELIGIEUSE DE LA PREMIÈRE FÉODALITÉ JUSQU'A LA RECONSTITUTION MONARCHIQUE DE LA XVIII^e DYNASTIE

La grande construction monarchique de l'Ancien Empire, bâti sur la centralisation de l'Etat et sur le droit individualiste, s'effondra après une évolution qui la conduisit de l'absolutisme à l'étatisme. L'individualisme, en faisant disparaître tous les groupes sociaux, tous les privilèges, toutes les fonctions héréditaires, devait nécessairement augmenter le pouvoir du roi, en face duquel ne restaient que des sujets isolés. La toute-puissance royale se manifestant par l'augmentation constante des services publics et de la pompe royale ne cessa d'accroître la fiscalité, la bureaucratie. Le culte et l'administration se superposèrent à la nation et créèrent une oligarchie qui devint bientôt une classe privilégiée. L'Etat ne pouvant plus faire face aux charges toujours croissantes, l'oligarchie administrative accapara les fonctions qui devinrent héréditaires. Le clergé, sur lequel reposait la toute-puissance royale, justifiée par son origine divine, arracha au roi des privilèges qui firent échapper les temples et leurs domaines au fisc et à l'administration royale. Les gouverneurs de province se transformèrent en princes héréditaires ; le pouvoir se désagrégea et le pays se morcela en principautés féodales et seigneuriales. L'ancien droit individualiste fit place à un régime hiérarchisé dans lequel les occupants du sol furent réduits à une semi-servitude. Les villes du Delta, étouffées par le système d'économie fermée, qui caractérise le régime seigneurial, se soulevèrent et reconquirent l'autonomie qu'elles avaient possédée mille ans auparavant ¹.

La période féodale qui succéda à l'Ancien Empire ne fut pas seulement marquée par une décadence politique, économique et sociale, mais aussi par une régression religieuse. De même que sous l'Ancien Empire le pouvoir royal s'appuyait sur le culte de Rê, le grand dieu créateur, de même les princes féodaux, anciens gouverneurs devenus héréditaires, voulurent appuyer leur pouvoir sur une base divine en se donnant comme les représentants des dieux de leurs principautés, ce qui amena les dieux locaux à prendre, chacun dans son nome, le caractère de Grand dieu.

Dans les principautés féodales, le dieu local reprit donc, comme avant la formation de la cosmogonie solaire, le caractère de dieu créateur ; mais, alors que Rê avait été conçu comme la conscience créatrice du monde, les dieux locaux reformèrent, avec l'ancienne déesse locale, reprenant son caractère primitif de déesse mère, des couples divins. A Thèbes, la déesse Mout², la « mère » associée au dieu Montou³, reprit son rôle de divinité primordiale et tutélaire. Le prince se glorifia d'être son fils, comme l'avaient fait, aux origines les plus lointaines de l'histoire, les princes de Nekhen qui s'étaient donnés comme les représentants de la déesse « serpent » Nekhbet. A Cusae, Hathor apparut à nouveau dans le rôle de déesse mère, qu'elle n'avait jamais perdu d'ailleurs dans la dévotion que lui vouait le peuple, ainsi qu'il résulte des phallus que lui offraient encore, sous le Nouvel Empire, les ouvriers de Deir el-Médineh.

En même temps, le culte de Min, qui depuis plus de quinze siècles s'était confondu avec celui d'Horus, retrouva, dans la principauté de Koptos, son aspect primitif de dieu agraire. Le prince se proclama son fils et, comme au temps de la royauté osirienne, le culte agraire se confondit avec celui du prince⁴. Amon, qui n'apparaît qu'au cours de la XI^e dynastie, mais qui, comme Min, semble remonter aux époques les plus lointaines, se vit vouer en Haute Egypte un culte similaire. Vénéré, tantôt comme dieu agraire, tantôt comme dieu du ciel, Amon devint, comme tous les dieux de la fécondité, le grand dieu créateur. Comme Min, il figure sous la forme humaine ; comme lui, il est ithyphallique⁵. Son culte est un exemple frappant des confusions qui s'opérèrent alors entre les différents systèmes cosmogoniques. Comme Rê, en effet, Amon crée le monde en le voyant⁶, c'est-à-dire en le concevant. Il y a là une réminiscence des idées philosophiques de l'Ancien Empire dont le symbolisme extérieur seul — le monde sortant

de l'œil du dieu — s'est conservé. Il apparaît ainsi très nettement que la cosmogonie solaire, après le démembrement de l'Ancien Empire, s'effaça quasi entièrement dans les nomes les plus méridionaux de Haute Egypte.

Lorsque, avec la XI^e dynastie, les princes de Thèbes furent devenus rois de Haute Egypte, leur pouvoir s'étendit progressivement sur tous les nomes de la Moyenne Egypte. Parmi ces nomes, Abydos et Hermopolis exercèrent une influence déterminante sur l'évolution religieuse de la dynastie thébaine. Abydos était le grand centre du culte d'Osiris. L'union, sous la suzeraineté unique des rois thébains, des principautés où se célébrait le culte agraire sous les formes divines de Min, d'Amon et d'Osiris, eut pour conséquence de les confondre en un même système. Amon fut assimilé à Min, lequel fut donné comme le fils d'Osiris et d'Isis. Dès lors le culte d'Osiris, qui n'avait jamais cessé d'être le grand dieu populaire en Basse et Moyenne Egypte, s'étendit à nouveau sur le pays entier. Abydos devint le grand sanctuaire national.

Tandis que le culte agraire se réunifiait autour d'Osiris, la conquête d'Hermopolis, l'un des grands centres de la théologie égyptienne, fit réapparaître en Haute Egypte la cosmogonie de Thot dont les rois de Thèbes allaient faire la base divine de leur pouvoir, tandis que les rois d'Héracléopolis (IX^e-X^e dynastie), qui régnaient sur la Basse Egypte et sur une partie de la Moyenne Egypte, avaient conservé la cosmogonie solaire⁷ qui avait été celle des rois de l'Ancien Empire. C'est, en effet, autour de Thot que s'élabora le premier syncrétisme religieux qui devait servir de soutien à la dynastie thébaine. Le grand culte populaire dans les principautés féodales, que les rois de Thèbes soumièrent à leur autorité, était, nous venons de le voir, le culte agraire représenté par Amon, Min et Osiris. Amon était probablement l'apport plus spécialement thébain. L'œuvre essentielle de la théologie hermopolitaine consista à incorporer Amon à la cosmogonie de Thot afin d'en faire le dieu principal qui, comme Rê dans la cosmogonie solaire, allait représenter le principe créateur conscient. Les « huit » de Thot apparurent sous une forme différente de celle que nous leur avons connue au début de l'Ancien Empire ; ils formèrent quatre couples, l'eau primitive, les ténèbres primordiales, l'espace illimité et l'esprit créateur représenté par le couple d'Amon et d'Amonet⁸. Amon joue, dès lors, dans la cosmogonie hermopolitaine un rôle exactement semblable à celui de Rê dans la cosmogonie solaire.

Mais les idées religieuses ont subi un recul évident au cours de la période décadente de la féodalité. Sous l'Ancien Empire, Rê créait le monde sans aucune collaboration féminine, par la seule puissance de son verbe, c'est-à-dire de sa conscience. Sous la XI^e dynastie, Amon, comme les anciens dieux locaux, est bien plutôt figuré comme le père du monde, lequel naît de son union avec Amonet. Rê, le créateur, était symbolisé par le soleil. Amon reste le dieu ithyphallique qu'il avait été comme dieu agraire.

Moins spiritualisé que Rê, Amon n'en est pas moins donné, dans le système, comme le dieu créateur dont procèdent tous les autres. La théologie en revint ainsi à l'affirmation d'une primauté divine, sur laquelle les rois de Thèbes allaient peu à peu édifier leur puissance politique. En rattachant leur dynastie à un culte universel, ils s'affirmaient comme les dépositaires d'un droit supérieur à celui de tous les autres princes. Toute leur politique religieuse allait, dorénavant, consister à rétablir en Egypte, par-dessus les cultes locaux sur lesquels s'appuyait tout le système du pouvoir féodal, la notion du Grand dieu créateur, base nécessaire à l'établissement du pouvoir monarchique.

Mais si le culte d'Amon, ancien dieu agraire promu à la dignité de grand dieu créateur, pouvait servir de base à la théorie monarchique en Haute Egypte, il ne fallait pas songer à l'imposer en Moyenne et en Basse Egypte où Amon était inconnu. La cosmogonie solaire était seule capable de s'y affirmer par-dessus les cultes locaux. Amon subit donc, sous la XII^e dynastie — dont l'autorité s'étendit sur l'Egypte entière — une nouvelle transformation : il fut assimilé à Rê⁹. Memphis, d'autre part, continuait à jouir du prestige que lui avait valu son rôle de capitale. Elle était restée un des grands centres religieux du pays. Le clergé y avait conservé les traditions de la cosmogonie solaire et, autour du dieu memphite Ptah, s'était élaborée une théologie que le roi ne pouvait négliger. A côté d'Amon et de Rê, Ptah apparut donc, dans la théologie royale, comme un grand dieu¹⁰. Ainsi, réunissant en une même conception divine les grands dieux du Sud et du Nord, Amon, Rê et Ptah, les rois de Thèbes revinrent au culte solaire des pharaons memphites. La tradition était renouée, et avec la grande politique monarchique, et avec la grande cosmogonie solaire ; le grand dieu étant cette fois représenté sous la forme trinitaire d'Amon, Rê et Ptah.

La cosmogonie solaire n'était cependant pas un culte capable d'entraîner les masses. C'était une théologie bien plus qu'une foi. La religion agraire, au contraire, ouvrait aux hommes l'espoir de l'au-delà dans un culte qui, par les mystères et les mythes dont il s'entourait, parlait au cœur et aux sens. Les rois s'en firent les protecteurs et les protagonistes et associèrent étroitement la monarchie à la piété mystique qui se répandait dans tout le pays pour le dieu de l'au-delà. Et la théologie, faisant le partage du monde entre les deux grands dieux, Amon dorénavant assimilé à Rê, et Osiris, assigna, à l'un l'empire des vivants, à l'autre le royaume des morts. Le clergé héliopolitain fixa lui-même, à la demande du roi, le rituel osirien¹¹. Et Osiris, comme Amon et Ptah, s'intégra de nouveau dans la cosmogonie solaire de Rê¹². Rê sera le dieu du clergé, des hautes spéculations philosophiques ; Osiris, le dieu des morts, le dieu populaire. Osiris était essentiellement un dieu démocratique. La diffusion de son culte fut parallèle à la politique démocratique, menée par le roi pour achever de détruire la féodalité. L'égalité des hommes devant Osiris et devant le grand dieu s'affirma dès la XII^e dynastie. L'irrésistible courant d'égalité qui entraîne le peuple — et qui aboutira à la renaissance du droit individualiste sous la XVIII^e dynastie — se manifeste dans les rites funéraires. Depuis la XII^e dynastie, les morts de toutes les classes sociales, momifiés comme le roi lui-même, sur le modèle d'Osiris, sont équipés de coiffures et de vêtements royaux¹³. Ils se présenteront devant les dieux, égaux au roi lui-même. En même temps que le pouvoir royal se centralise et que le droit retourne à l'individualisme, le mysticisme prend une ampleur de plus en plus grande. La préoccupation de la vie éternelle domine l'attitude religieuse du peuple égyptien ; les inscriptions des sarcophages en portent témoignage. Elles prouvent, en même temps, que si, dans le Delta, la population était restée fidèle au culte d'Osiris, en Moyenne et surtout en Haute Egypte, elle était retournée à des conceptions nettement archaïques. Pendant la période féodale, la conception spiritualiste de l'au-delà, telle que l'avait conçue la cosmogonie solaire, avait considérablement perdu de terrain. La représentation de la *douat* donnée comme un monde inférieur en est un indice très net : « Je n'ai jamais rien fait de mal contre personne — lit-on dans un texte de la XII^e dynastie — afin d'être un esprit dans la divine région inférieure »¹⁴. La théologie thébaine allait s'efforcer de concilier, en un système unique, le système solaire dans lequel

l'âme du défunt justifié est appelée à vivre dans la sphère de l'esprit pur, et le système agraire selon lequel les défunts vivent dans un monde inférieur où les justifiés sont admis dans les « Champs d'Ialou », sorte de paradis où la vie offre tout en abondance, ou dans le « Champ des Offrandes » où la vie est plus douce encore ¹⁵, tandis que les « méchants » sont détruits en route, au milieu d'épouvantables supplices. Ce syncrétisme, sous la XVIII^e dynastie, s'exprimera dans le *Livre des Morts* et dans le *Livre de la douat*.

La construction théologique la plus intéressante, à ce point de vue, est l'inscription qui devait devenir le chapitre XVII du *Livre des Morts* et qui constitue comme un raccourci de la théologie solaire telle qu'elle se présentait sous la XII^e dynastie. On y voit l'âme du défunt qui s'engage à Abydos sur le chemin que suivra Rê pour atteindre l'horizon d'Atoum, où elle abordera heureusement auprès d'Osiris ¹⁶. Le sens est que l'âme s'unit au dieu créateur représenté par le soleil et atteint ainsi l'absolu, symbolisé par le dieu primordial Atoum, se confondant avec le bien, symbolisé par Osiris. A l'horizon d'Atoum, l'âme se purifie de ses péchés en se plongeant dans l'eau primordiale, d'où elle renaît comme Rê au jour de sa création ¹⁷. Ce qui signifie que l'âme, en rejoignant l'absolu, naît à la vie éternelle. Sa renaissance est assimilée à la création des dieux, réalisée par Rê en se mutilant ¹⁸, ce qui signifie que l'âme participe de l'esprit du monde en se dépouillant de toute matérialité.

Dès le jour de la création des dieux, par Rê, a commencé le combat entre Horus, le bien, et Seth, le mal, lequel a été émasculé par Horus, en présence de Thot, le dieu de la loi ¹⁹. Le défunt, après sa résurrection, est rangé parmi les dieux qui suivent Horus pour lutter avec lui contre le mal ²⁰. Ce symbole est clair et signifie que la lutte entre le bien et le mal a commencé dès le début de la création ; le mal, stérile, n'est pas une force créatrice ; le bien, cependant, ne peut triompher de lui qu'en se conformant à la loi, c'est-à-dire à des principes moraux ; et l'âme, admise à la vie éternelle après avoir appliqué ces principes, devient un élément actif du triomphe du bien dans le monde.

Mais l'âme ne peut atteindre à cet état qu'après s'être purifiée de ses souillures ²¹, c'est-à-dire après avoir été juste, sur la terre, devant Rê ²². Car les méchants ne vivront pas, ils seront punis par la destruction de leur principe vital ²³, après avoir subi toutes espèces de tortures dans les chambres de supplice où règne Sokaris ²⁴. Admise à

l'éternité, l'âme est intégrée à la divinité ²⁵. Elle se confond, dès lors, avec Atoum, le principe premier, avec Rê, la conscience créatrice, avec Shou, l'air, c'est-à-dire l'élément le plus subtil de l'univers ²⁶. L'âme sera aussi assimilée à Horus coiffé des deux plumes qui symbolisent les deux déesses Isis et Nephthys, doublets de l'ancienne déesse mère ²⁷ ; ailleurs l'âme est donnée comme confondue avec Isis, la grande déesse universelle qui a conçu l'âme et l'a purifiée ²⁸.

Tous les grands dieux des divers systèmes sont ainsi rassemblés dans un syncrétisme représentant l'absolu dans lequel l'âme vient se fondre. Une fois confondue avec l'absolu, elle atteint à la suprême connaissance ; elle connaît le dieu Grand résidant dans l'Amenti ²⁹, c'est-à-dire Osiris, conçu comme l'âme de Rê ³⁰. Osiris, en effet, est le dieu du bien, or Rê est la connaissance suprême, c'est-à-dire le bien ; il se confond donc avec Osiris qui, en tant qu'âme de Rê, n'est autre chose que le principe même de l'éternité, la loi de l'existence de tous les êtres.

Les idées rassemblées dans ce curieux chapitre, où se trouvent toutes les conceptions du système solaire, apparaissent dans une quantité d'inscriptions de sarcophages. Par-dessus les mythes de la *douat* se dresse toujours cette grande pensée qui est la pièce centrale de la théologie égyptienne : l'âme du juste se confond avec le Grand dieu, c'est-à-dire avec l'absolu ou le principe créateur ; pour elle n'existe plus ni temps, ni espace ; elle est intégrée à l'essence même de la vie. Cette idée s'exprime sous les formes les plus diverses. Tantôt le défunt est dit revivre comme le soleil d'aujourd'hui engendré par hier ³¹, tantôt, assimilé à Osiris, il sera l'inondation qui fertilise les champs, qui fait déborder les ruisseaux, qui transporte le sable de l'ouest à l'est ³² ; tantôt il sera donné comme réunissant en lui-même la perfection de l'être et le non-être ³³ ; comme muni de millions d'années ³⁴ ; ou bien encore il sera la graine de tout dieu ³⁵ ; sa personnalité se confondant avec celle de Rê ³⁶, il sera la vérité ³⁷.

L'élément le plus caractéristique de cette construction théologique qui s'élabora, semble-t-il, sous les XI^e et XII^e dynasties, c'est la confusion qu'elle établit entre le dieu solaire Amon-Rê et le dieu agraire Osiris ³⁸. Cette confusion, tout en reprenant les éléments du culte solaire, leur donna, par le fait de l'identité établie entre Rê et Osiris, une signification toute nouvelle. Selon la cosmogonie solaire, la création fut le fait d'Atoum, l'esprit diffus dans le chaos, prenant

conscience de lui-même. *Le Livre des Morts* a confondu en une seule divinité Rê, la conscience créatrice du monde, et Osiris, le principe du bien. Cette réunion est exposée au chapitre XVII du *Livre des Morts*, de la façon suivante ³⁹ : après qu'Osiris eut été tué par Seth, son corps, déchiqueté par ses ennemis, avait été reconstitué par les soins d'Isis. L'amour de la déesse avait rendu la vie au dieu. Rassemblant ses membres épars, elle lui avait rendu sa forme ; mais il lui manquait son sexe, et par conséquent sa force créatrice, sa personnalité, son âme. C'est alors qu'Osiris avait fait appel au Grand dieu, et dans un élan de foi s'était écrié : « Viens à moi ». Rê avait répondu à sa prière et, en enlaçant Osiris, il lui avait donné son âme. L'âme du dieu créateur et l'âme du dieu principe du bien s'étaient ainsi confondues. Désormais, le Grand dieu était aussi le dieu du bien ; la création et le bien ne formaient plus qu'une seule et même conception. On rejoignait ainsi le système solaire, mais en l'altérant. En effet le Grand dieu créateur, Rê, se trouvait lui-même entraîné, à la suite d'Osiris, dans la lutte entre le bien et le mal. Il perdait ainsi son immobilité ; il était Rê mais devenait, en même temps, Osiris, c'est-à-dire appelé à parcourir, comme les êtres créés, le cycle inhérent à la lutte entre le bien et le mal, entre la vie et la mort. Uni à Osiris, Rê allait être donné comme mourant tous les soirs pour renaître tous les matins ⁴⁰. Il serait le dieu vivant, c'est-à-dire « demain », Osiris serait le dieu mort, c'est-à-dire « hier » ⁴¹. Soumis à la mort, Rê perdrait nécessairement son caractère d'esprit pur. Pour qu'il pût mourir, il fallait que, comme les hommes, il fût à la fois corps et esprit ⁴². C'est pourquoi, comme dans la cosmogonie solaire primitive, il vogue le jour dans le ciel, esprit dans le monde des esprits, mais la nuit il traverse le monde inférieur, la *douat*, où il n'est que matière parmi la matière. Le jour, il est le disque étincelant ; la nuit, il prend le corps d'un homme à tête de bélier ; le jour, esprit, il est Rê ; la nuit, il est Ioufou, « les chairs » ⁴³. Le système solaire a perdu sa rigueur philosophique. Le principe immuable du monde n'est plus Rê, l'esprit pur, c'est Atoum, l'esprit diffus dans le chaos initial. Rê, la conscience, et Osiris, le bien, apparaissent comme des éléments parallèles de la création. Et puisque Rê, la conscience du monde, meurt, comme la matière elle-même, la conscience n'apparaît plus comme la cause du monde créé. Sans doute, Rê renaît par sa propre force. Mais il ne le peut qu'après s'être soumis à l'épreuve qui l'oblige à s'incarner en s'incorporant à la matière. La conception du

dieu qui meurt et qui renaît formait la base du culte agraire. En passant dans le système solaire, elle prend une portée religieuse beaucoup plus vaste. Dorénavant, c'est le Grand dieu lui-même qui s'incarne la nuit pour renaître au jour sous la forme de pur esprit. Pendant qu'il parcourt le monde inférieur, il accueille les défunts dans sa barque, pour qu'au matin, après avoir traversé la *douat* sur le fleuve de l'eau primordiale, ils renaissent avec lui dans toute sa gloire, sous la forme d'esprits purs. La mort de Rê devient ainsi la condition même du salut des hommes. L'idée de la rédemption des hommes par la mort du dieu prend la place centrale dans le culte mystique que le cycle osirien impose au système solaire.

Quant au cycle osirien lui-même, il s'est curieusement spiritualisé. Il est devenu une force mystique, un idéal moral. Il se présente dorénavant de la façon suivante : Osiris, le bien, a été tué par Seth, le mal. Le monde est, dès lors, menacé de se voir soumis au règne du mal. Ce qui va sauver le bien, c'est d'abord l'Amour ! Isis arrive à reconstituer le corps d'Osiris, démembré par Seth. Mais elle n'a pas retrouvé son sexe. L'amour n'a donc pas suffi pour rendre au bien sa force créatrice. Dieu seul en est capable. Osiris, nous l'avons dit plus haut, fait appel à Rê qui l'enlace et lui rend ainsi, non seulement la vie, mais la vie en dieu ; sans recouvrer son sexe, il retrouve toute sa force créatrice. Le sacrifice suprême d'Osiris a fait passer le bien du plan matériel sur le plan spirituel. Il existe, dorénavant, dans l'âme de Rê lui-même et son règne est désormais assuré puisqu'il est inhérent à la conscience du monde, symbolisée par Rê. Or la vie de l'homme est assimilée à celle d'Osiris. Pour atteindre à l'éternité, il faudra donc que l'homme meure après avoir pratiqué le bien, mais le bien succombe devant le mal ; pour faire triompher en soi le bien, il faut, comme Isis, aimer le bien, c'est-à-dire s'abandonner à l'amour de Dieu, mais il faut aussi faire appel à l'aide de Dieu, c'est-à-dire avoir la foi. Alors, à l'heure de la mort, l'âme du défunt, comme celle d'Osiris, s'unira à l'âme de Rê ; elle connaîtra le bien suprême et partagera l'éternité spirituelle de Dieu. Les mystères d'Osiris, célébrés en grande pompe en Abydos, devant les délégués royaux, et qui représentent les divers épisodes de la vie, de la mort et de la résurrection du dieu, apparaissent ainsi comme l'expression d'un mysticisme profond. L'ère s'ouvre des « mystères » ⁴⁴ auxquels les fidèles se font initier pour connaître la vérité qui se cache sous les mythes religieux. Dans la masse, l'emprise

de la religion, devenue essentiellement une morale et la promesse d'une vie éternelle, se fait de plus en plus profonde. L'unité égyptienne se reforme dans une grande idée mystique. Dans les couches cultivées de la population, le culte est exclusivement spirituel : seule la pureté de la vie donne la vie éternelle qui consiste dans la confusion de l'âme du juste dans l'absolu de Dieu ⁴⁵. La sépulture n'est pas nécessaire au défunt pour l'atteindre ⁴⁶. Les sacrifices qui lui sont offerts, soit à sa mort, soit aux fêtes anniversaires, jouèrent dans le culte funéraire égyptien le même rôle que les messes des morts dans la religion catholique — les gens fortunés les font célébrer comme un acte de foi —, mais le mort « justifié », qu'il soit inhumé et oublié dans les sables du désert, ou conservé sous la forme d'une momie dans un magnifique mausolée n'en atteindra, ni plus ni moins, à la vie éternelle, selon que son existence aura été consacrée au bien ou dominée par le mal.

Une aussi haute conception n'est pas à la portée de tous ? Qu'importe ? Ceux qui ne peuvent s'élever jusqu'à elle, adoreront Osiris dans son expression mythologique, donneront aux symboles un sens réel et puiseront leur foi, non dans une conception spirituelle, mais dans la vision de faits émouvants où leur cœur et leurs sens sentiront ce que leur esprit n'aura pu comprendre.

Et il en est de même pour la vie future. L'essentiel est d'y croire et de savoir qu'elle sera réservée à ceux qui auront pratiqué le bien. Quant à ce qu'elle sera, chacun selon le niveau de son développement intellectuel trouvera matière, dans la théologie ou dans les mythes religieux, à satisfaire ses aspirations.

En même temps que le mysticisme, le culte funéraire prend une importance de plus en plus grande. La religion n'est plus tant une métaphysique assignant à l'univers une finalité spirituelle, qu'une religion de salut. Aussi voit-on les princes comme le roi, les nobles comme les princes, les bourgeois et bientôt les gens du peuple s'organiser, sur les mêmes rites, un culte funéraire qui leur assurera la vie éternelle dans l'autre monde ⁴⁷ et que tout croyant pratique, quelle que soit sa vision religieuse. Dans la grande masse, ce qu'on espère, c'est de continuer à vivre éternellement dans un monde aussi semblable que possible au monde terrestre où seront encore accessibles les joies et les affections qui ont donné du prix à la vie et où se conservera le souvenir de l'existence menée, parfois si péniblement pourtant, ici-bas. C'est pourquoi chacun veut donner à son âme la possibilité de revenir

dans son corps, ce qui explique la pratique de plus en plus grande de l'embaumement. Et, pour le cas où la momie périrait, on place dans le sarcophage, à son côté, une statuette qui figure le corps du défunt, où son âme pourra éventuellement se poser. La momie, en conservant la personnalité du mort ⁴⁸, facilitera sa vie éternelle. Pour affirmer davantage cette personnalité, on essaie de reconstituer pour le mort le milieu dans lequel il a vécu en groupant dans la chambre funéraire ou dans la chapelle de la tombe — où aucun homme ne pénétrera plus jamais — une quantité de statuettes de bois peint qui évoquent tout ce qui forma le cadre de sa vie, transporté dans le monde spirituel où vit l'âme. Il y a là un constant mélange — où la conception spirituelle de l'au-delà semble contredite par le culte — d'idéalisme et de réalisme, de philosophie et de naïveté. Mais n'en est-il pas toujours ainsi dans toutes les religions ? Les religions qui s'emparèrent des hommes furent celles qui surent satisfaire à la fois leurs aspirations les plus spirituelles et leurs désirs les plus naïfs, voire les plus matériels, en leur donnant, cependant, à tous, une même règle de vie, établie sur la volonté de faire le bien et sur l'amour de Dieu.

Notes

1. Sur cette évolution, on verra J. PIRENNE, *Civ. ég.*, I, chap. III (p. 153) à XII (p. 313).
2. Sur la déesse Mout on verra M. BENZON et J. GOURLAY, *The Temple of Mut in Asher* (Londres, 1899), notamment pp. 131 sqq. ; H. BONNET, *Realexikon*, pp. 491-494.
3. Le dieu Montou est originairement le dieu local d'Ermant, localité située près de Thèbes (DRIOTON et VANDIER, *Eg.*, p. 250).
4. H. GAUTHIER, *Les Fêtes du dieu Min* (Le Caire, 1931), pp. 63-64, 231.
5. *Ibid.*, p. 235.

6. Un hymne de la fin du Moyen Empire dit : « De son œil sont sortis tous les herbages (dont vivent les troupeaux). » (Texte de la statue Br. Mus. 40.959 : SELIM HASSAN, *Hymnes religieux du Moyen Empire*, 1930, pp. 159-160).
7. Cela résulte des *Instructions du roi Khéti (?) à son fils Mérikarê* : W. GOLENISCHEFF, *Papyrus hiéroglyphiques n° 1115 ; 1116 A et 1116 B de l'Ermitage impérial de Saint-Petersbourg* (1913), pll. 9-14 ; A. ERMAN, *Literatur*, pp. 109 sqq. ; A. VOLTEN, *Zwei altägyptische politische Schriften* (Copenhague, 1945), pp. 3 sqq. ; R. CAMINOS, *Literary Fragment with Hieratic Script* (Oxford, 1956), pll. 24-27. Sur la portée de ce document : J. PIRENNE, *Une nouvelle inter-*

- prétation des Instructions du roi Khéti à son fils Mérikaré (R. d'Eg., III, 1938, pp. 1 sqq.).
8. Qui ont remplacé le couple Noun et Naunet ; voir K. SETHE, *Amon und die achte Urgötter von Hermopolis* (dans *Abh. Berl. Akad.*, 1929), § 139 ; H. BONNET, *Reallexikon*, pp. 32 ; 536 ; et cf. A. MORET, *Le Nil*, p. 282.
 9. BR., *A. R.*, I, § 484.
 10. Dans un bas-relief de Karnak, Sésostri I^{er} s'est fait représenter enlacé par Ptah qui, en l'embrassant, unit son âme à la sienne (A. MORET, *Le Nil*, pl. X, 2 ; LANGE-HIRMER, *Agypten* (Munich, 1955), fig. 93, 95 et 98).
 11. Stèle du roi Néferhotep de la XIII^e dynastie : BR., *A. R.*, I, §§ 755-765 ; MAX PIEPER, *Die grosse Inschrift des Königs Neferhotep in Abydos* (Leipzig, 1929) ; M. STRACMANS, *La Grande Inscription du roi Neferhotep I^{er}*, dans *Phoibos*, V (1950-1951), pp. 173-181.
 12. On verra dans G. LANCZKOWSKI, *Zur äg. Religionsgeschichte des Mittleren Reiches* (Z. für Rel.- und Geistesgesch., V, 1953, pp. 222-231) un curieux dialogue entre Atoum et Osiris qui constitue le chap. CLXXXV du *Livre des Morts*, et qui présente le sens individuel et universel caractérisant la doctrine d'Atoum.
 13. G. JÉQUIER, *Les Frises d'objets des sarcophages du Moyen Empire* (dans *M.I.F.A.O.*, XLVII, 1921), pp. 3 sqq., pp. 17 sqq.
 14. A. MORET, *Le Nil*, p. 476.
 15. *Livre des Morts*, chap. XVII, ll. 18-22.
 16. *Id.*, l. 59.
 17. *Id.*, ll. 15, 16, 23.
 18. Mythe d'origine agraire.
 19. *Livre des Morts*, XVII, ll. 25-26.
 20. *Id.*, ll. 32-33.
 21. *Id.*, ll. 34-37.
 22. *Id.*, ll. 59.
 23. *Id.*, l. 53.
 24. *Id.*, ll. 73-78.
 25. *Id.*, l. 22.
 26. *Id.*, ll. 1-3.
 27. *Id.*, ll. 12-14.
 28. *Id.*, ll. 86-87.
 29. *Id.*, l. 9.
 30. *Id.*, l. 11. Osiris en tant que principe de l'éternité est représenté comme le phénix renaissant de ses cendres.
 31. Cette idée se retrouve au chap. II du *Livre des Morts*.
 32. Dans le chap. VI, il s'agit de « répondants » par le truchement desquels le défunt exécutera la corvée consistant, dans le monde inférieur, à transporter le sable de l'ouest à l'est. Ne pourrait-on pas considérer qu'il y a là un symbole qui assimile le défunt à l'inondation (laquelle transporte le sable de l'ouest à l'est), c'est-à-dire à la fécondité, à la vie ?
 33. *Livre des Morts*, chap. VIII, ll. 2-3.
 34. *Idem*, l. 10.
 35. *Id.*, chap. XXXIII ; chap. XCVIII, l. 3.
 36. *Id.*, chap. CXXX, l. 13.
 37. *Id.*, chap. CXXXIII, l. 8.
 38. L'identité Rê-Osiris se trouvait déjà dans les Pyramides, voir S. MERCER, *The Pyramid Texts*, IV, pp. 12 sqq.
 39. *Livre des Morts*, chap. XVII, ll. 41-43.
 40. *Le livre de ce qu'il y a dans la douat* repose tout entier sur cette idée.
 41. *Livre des Morts*, chap. XVII, ll. 5-6.
 42. *Le livre de ce qu'il y a dans la douat*, 1^{er} Livre. Ce livre établi par la théologie thébaine sous la XVIII^e dynastie tente de réunir en un seul système toutes les croyances relatives à la vie d'outre-tombe dans la *douat*. On verra BORIS DE RACHEWILTZ, *Il libro egizio degli inferi* (Rome, 1959), pp. 23 sqq., et S. DONADONI, *La religione dell'antico Egitto* (Bari, 1959), pp. 299 sqq. ; E. HORNING, *Das Amduat, die Schrift des verborgen Raumes*, Wiesbaden 1963.
 43. *Idem*, 1^{er} Livre.
 44. Voir *Mysterien*, dans H. BONNET, *Reallexikon*, pp. 494-496.
 45. Voici en quels termes la mort du roi est évoquée dans le *Conte de Sinouhé* écrit pour le grand public : « Il fut enlevé au ciel et ainsi se trouva uni avec le disque solaire, et le corps du dieu (le roi) s'absorba en celui qui l'avait créé » (G. LEFEBVRE, *Romans et contes*, p. 5).
 46. J. PIRENNE, *Le Culte funéraire en Egypte sous l'Ancien Empire*, dans *Ann. Inst. Or.*, IV (1936), pp. 903 sqq. Cf. R. WEILL, *Ceux qui n'avaient pas de tombeaux dans l'Egypte ancienne*, dans *R. H. R.*, CXVIII (juillet-août 1938), pp. 5-32.
 47. K. PFLUEGER, *The Private Funerary Stelae of the Middle Kingdom and their Importance for the Study of Ancient Egypt History* (dans *J. A. O. S.*, LXVII, 1947), pp. 127-135.
 48. Sans doute, la conservation du corps a aussi pour but de faire survivre la « forme », c'est-à-dire la personnalité du défunt, afin qu'il vive éternellement comme âme (*ba*) dans l'autre monde. On sait que le corps ne revivra pas matériellement, mais seulement comme esprit. C'est pourquoi les viscères sont inhumés à part dans des vases canopes. Tout cela est exactement conforme à la tradition de l'Ancien Empire. Les viscères sont placés sous la garde des déesses Isis et Nephthys et des quatre fils d'Osiris qui, avec leur mère, reconstituèrent le corps d'Osiris tué et démembré par Seth. Voir sur les fils d'Horus, considérés comme les fils d'Osiris : H. BONNET, *Reallexikon*, p. 577 (*Osirissöhne*).

CHAPITRE IV

LA MORALE A L'ÉPOQUE FÉODALE

Le régime seigneurial qui se reforma sous la VI^e dynastie transforma profondément la société en la groupant en classes sociales qui firent disparaître l'ancienne conception de l'égalité des hommes entre eux. Sur les domaines seigneuriaux la population rurale tomba dans une demi-servitude. La terre, en se faisant inaliénable, recréa la cellule familiale sous l'autorité du père, faisant reparaître l'autorité maritale, l'autorité paternelle, le droit d'aînesse, le privilège de masculinité. Les femmes perdirent l'égalité des droits dont elles jouissaient vis-à-vis des hommes, pour tomber en tutelle. Les princes des principautés locales devinrent polygames, comme l'était le roi, et entretenirent des harems. L'hérédité des fonctions et des situations sociales remplaça la valeur individuelle par le prestige que l'on retirait d'avoir des ancêtres nobles ou connus. Et, tout naturellement, la morale changea d'aspect. Les principes fondamentaux en restèrent les mêmes, mais leur application se modifia. Les hommes puissants se firent une vertu de ne pas abuser de leur pouvoir : « Il n'y eut pas d'hommes que je battis de sorte qu'il tombât sous mes doigts. »¹

La charité se vit substituer une solidarité sociale dont le prince était le représentant. Karapépinéfer, prince d'Edfou, dit : « J'ai donné du pain à l'affamé, des vêtements à celui qui était nu, grâce à ce que j'ai trouvé dans ce nome. J'ai donné une cruche de lait et une mesure de grain, provenant de la « fondation perpétuelle » pour l'affamé que je trouvai dans mon nome. Pour tout homme que j'ai trouvé n'ayant,

pour lui, que du grain emprunté à un autre, j'ai restitué moi-même ce grain au prêteur au moyen (des grains) de la « fondation perpétuelle ». J'ai enseveli tout homme qui n'avait pas de fils, avec des tissus provenant de mes biens perpétuels. »²

La « fondation perpétuelle », dont il est ici question, avait été créée pour faire face aux frais nécessités par la célébration du culte du prince. Mais les revenus dépassant de beaucoup les besoins de ce culte, le prince du nome en fit un service d'assistance publique dont il disposait pour aider ses sujets déshérités. C'est la première conception de morale « sociale » que nous rencontrons en Egypte.

Le prince est en quelque sorte responsable de la vie de ses sujets. Il est aussi responsable devant le dieu local, sur lequel s'appuie son pouvoir, de la modération avec laquelle il use de ses pouvoirs. C'est pourquoi Henqou, prince de Djouef, déclare : « Jamais je n'ai fait travailler (pour la corvée) la fille d'un seul parmi vous, lorsqu'elle tournait ses bras vers moi... J'ai donné du pain à tous les affamés du nome de Djouef... J'ai rempli les étables de gros et de petit bétail... Je n'ai jamais violenté personne dans la possession de sa propriété... Je fus un noble en présence du roi, de mon père, de ma mère, des nobles... »³

La morale axée sur l'individualisme est ainsi abandonnée. Le peuple se fractionne en groupes sociaux qui vivent de plus en plus sur eux-mêmes. L'homme est, avant tout, un membre de sa famille, de son groupe (la seigneurie à laquelle il appartient par exemple), de son nome. La morale, comme la politique et la religion, ne dépasse pas les frontières du nome où s'arrête la solidarité qui unit entre eux ses habitants.

Les obligations morales varient d'après la classe sociale. Le « noble » est tenu de veiller sur la sécurité de ceux qui dépendent de lui. C'est la condition même de sa noblesse, ce pourquoi Henqou affirme qu'il fut un « noble » vis-à-vis du roi, de ses parents et des autres nobles.

Tandis que cette morale nouvelle s'adaptait au régime seigneurial en Haute Egypte, les villes du Delta, étouffées dans leur activité économique par l'économie fermée sur laquelle reposait le système seigneurial, se soulevaient, détruisaient la noblesse qui s'était formée dans le cadre seigneurial et reprenaient leur autonomie en se transformant en républiques dirigées par des magistrats élus. Cette révolution que nous rapporte le magnifique texte connu sous le nom des *Admonitions d'un*

*vieux Sage*⁴, nous a rapporté les violences, les massacres et l'anarchie momentanée qui en résultèrent. Sur le plan moral, cette révolution, en éliminant l'ordre établi et les valeurs qui semblaient acquises, provoqua une crise grave qui se manifesta par une vague de pessimisme.

Dans les *Sentences de Néferty*, on lit : « Ce pays est complètement perdu ; personne ne s'y intéresse plus, personne n'en parle plus, personne ne pleure plus sur lui. Et cependant qu'est devenu le pays ?... Tout ce qui était bien est perdu, le pays est réduit à la misère... On prend les armes pour le combat parce que le pays est en désordre. On fabrique des lances avec le cuivre pour mendier le pain avec le sang... On ne pleure plus aux funérailles. Chacun assassine l'autre. Je te montre le fils devenu l'ennemi, le frère devenu l'adversaire ; et un homme tue son père... La haine règne parmi les gens des villes. La bouche qui parle, on la fait taire, et on répond par des paroles qui font mettre le bâton à la main... La parole (des autres) est pour le cœur comme du feu, et l'on ne supporte pas ce qu'une bouche exprime... Le pays est rapetissé (à cause des incursions sur les frontières) et (cependant) ses chefs deviennent plus nombreux. »⁵

Et de même dans les *Paroles de Khâkheperresnéb* : « Chaque année pèse plus lourd que l'autre. Le pays est en confusion... Le droit est mis dehors ; le mal est dans la chambre du Conseil... Tous les hommes sont des criminels ; à tout ce qui était respecté, on tourne le dos. »⁶

La révolution des villes du Delta amena la séparation de l'Egypte en deux zones nettement différentes au point de vue politique, économique, social, et même — nous l'avons montré plus haut — au point de vue religieux.

En présence de la profonde décadence du pays, de la destruction de l'ancienne monarchie, de la confusion religieuse et du recul qui se manifeste sur tous les plans, un vent de scepticisme passe sur la classe cultivée dont l'œuvre la plus remarquable fut le *Dialogue du désespéré avec son âme*⁷, dans lequel un désespéré discute avec lui-même, appelant la mort comme une délivrance, mais hésitant devant le doute de ce qui l'attend dans l'au-delà. « Conduis-moi vers la mort — dit l'homme à son esprit (*akh*)... Est-ce donc un malheur que de mourir ?... Thot me jugera, Khonsou me défendra et Rê écouterà ma parole. » Mais son esprit n'est pas sûr de trouver après la mort la vie éternelle : « Si tu penses à ta sépulture, répond-il... c'est enlever l'homme à sa maison

pour le jeter au désert... Laisse-toi aller à vivre les jours heureux, oublie le souci... » Mais le désespéré : « A qui parlerai-je aujourd'hui ? Les hommes sont devenus violents, tout homme prend le bien de son frère... Le doux va à sa perte, mais l'arrogant a accès auprès de tout le monde... L'homme qui rend furieux par sa méchanceté fait rire tout le monde quelque basse que soit son infamie... Le coquin est devenu l'homme de confiance ; le frère avec lequel on vivait est devenu un ennemi... » La mort lui paraît donc le seul refuge : « La mort est devant moi aujourd'hui, dit-il, comme quand un malade guérit... comme quand un homme aspire à revoir son foyer après avoir passé de longues années en captivité. » ⁸

Peut-être faut-il dater de la même époque le fameux *Chant du harpiste* qui exprime avec art le scepticisme quant à la vie de l'au-delà. « Des corps sont en marche et d'autres entrent dans l'immobilité depuis le temps des anciens... Ceux qui ont bâti des maisons (d'éternité), leurs demeures ne sont plus. Qu'est-ce donc que l'on a fait d'eux ?... Personne ne vient de là-bas qui vous dise comment ils sont et de quoi ils ont besoin, pour tranquilliser notre cœur jusqu'à ce que nous allions là où ils sont allés... Réjouis ton cœur pour que ton cœur oublie que tu seras un jour béatifié. Suis ton cœur tant que tu vis, mets de la myrrhe sur ta tête, habille-toi de fine toile, orne-toi de ces vraies merveilles qui sont le partage des dieux. Augmente tes plaisirs... Fais ce que tu veux sur terre... Vois, il n'y a personne qui emporte ses biens avec soi. Vois, il n'y a personne qui revienne après s'en être allé. » ⁹

En somme, on doit constater que le régime féodo-seigneurial a eu sur les idées morales les conséquences les plus profondes. En même temps que l'Etat centralisé, s'est effacé l'individualisme de jadis. La société s'est figée. Chacun y a sa place que les enfants occuperont après lui ; on ne vaut plus par soi-même, mais en fonction d'une famille, d'une communauté seigneuriale.

Après la grande insurrection qui a rejeté le régime seigneurial en dehors du Delta, la liberté s'est réfugiée dans les villes et la banlieue qu'elles dominent, où le commerce entretient une conception individualiste de la vie, mais essentiellement orientée, sans doute, vers l'activité économique ¹⁰.

Assurer la sécurité à ses sujets est le but essentiel de la politique intérieure des féodaux. Mais la brutalité de plus en plus grande de la

vie provoque une décadence grave des mœurs. La disparition de la justice royale a fait reparaître la guerre privée comme moyen de trancher les litiges ¹¹. Il suffit de voir les sujets qui figurent dans les tombes à l'époque féodale. Ce ne sont plus les travaux des champs et des scènes d'intérieur, mais de continuels combats et des escalades de murs crénelés.

Ce recul si caractéristique de la civilisation est dû, en très grande partie, à l'absence presque totale de sanctions civiles. En dehors de la communauté dont il fait partie, l'Egyptien se trouve livré sans défense à la violence. La justice n'étend son ressort que jusqu'aux limites du domaine ou de la ville. Entre les habitants de nomes différents, il n'est plus de justice possible. La seule sanction humaine est la guerre. Tout naturellement, la sanction religieuse se substitua donc, dans tous les domaines de la vie, à la sanction civile qu'avait organisée la monarchie sous l'Ancien Empire. L'homme du commun n'écrit plus, sauf dans les villes ¹². Les contrats se font oralement devant le conseil des notables, voire devant tous les habitants du village, le serment qui l'accompagne assurant aux parties la sanction religieuse dont se chargeront les dieux ¹³. Les défunts ne menacent plus ceux qui violeraient les stipulations prises par eux pour assurer leur culte, de la justice royale, mais de la colère divine ou de l'intervention des esprits : « Je suis un esprit accompli », dit le défunt, et il menace celui qui nuirait à sa sépulture de « l'enlever comme un oiseau de proie » ¹⁴, faisant allusion à la vengeance qu'il pourra exercer dans l'autre monde. Ces imprécations, chez certains princes de Siout, couvrent la porte d'entrée et toutes les parois du corridor d'accès de leur tombe ¹⁵.

La carence de la justice humaine pousse les déshérités et les victimes de la violence à s'adresser au ciel pour être défendus, sur cette terre, contre l'injustice et l'oppression. L'intervention des morts est demandée par des lettres déposées sur leurs tombes ou des graffiti qu'on y inscrit. Une épouse supplie son mari décédé d'intervenir auprès de Dieu pour qu'il empêche le tuteur qu'il a donné à son fils de le ruiner ¹⁶. Ainsi apparaît-il qu'entre les vivants, les dieux et les défunts, les rapports se font d'autant plus étroits que la société se fait plus primitive.

Il en est de même pour la morale courante. Sous l'Ancien Empire, nous avons vu Ptahhotep enseigner la morale et la bienséance sans recourir à l'idée de la sanction divine. Le point de vue religieux, qui

est à la base de la charité, est purement intérieur. Au contraire, dans les *Instructions* que le roi Khéti (?) écrit pour son fils Mérikarê, la sanction divine est le fondement de son enseignement. Ce texte, d'une haute valeur littéraire, montre que le raffinement de l'instruction et de l'éducation s'est conservé dans les hautes classes sociales — dans la noblesse —, mais la bourgeoisie cultivée a disparu. C'est le roi lui-même qui, avec Khéti, se fait moraliste. L'Ancien Empire avait réuni en un système grandiose la religion, le pouvoir et la morale. La féodalité qui s'est formée sur ses ruines a connu le même besoin intellectuel de donner un sens à la vie. C'est ce que le roi Khéti expose à son fils avec un rare talent. Ce qui fait la grandeur de la royauté, dit-il, c'est qu'elle a été créée par Dieu. C'est ce qui justifie le pouvoir royal. C'est aussi ce qui permet au roi de mesurer l'étendue de sa responsabilité. C'est pour expliquer à son fils cette origine divine du rôle des rois que Khéti lui décrit la genèse du monde. Une idée toute nouvelle apparaît dans ce document qui annonce — bien avant les textes babyloniens — la genèse biblique, c'est que l'homme est le centre de la création. Cette idée, absente de la cosmogonie égyptienne jusqu'alors, établit entre Dieu et les hommes des rapports beaucoup plus étroits ; c'est pour faire un monde agréable aux hommes que Dieu a conçu la création telle qu'il l'a réalisée. « Dieu, écrit Khéti, a fait le ciel et la terre à leur désir. Il a tenu en respect l'avidité des eaux ; il a créé l'air pour donner la vie aux narines des hommes. Ils sont sa propre image, procédant de sa chair. Il s'élève dans le ciel à leur désir. Il a créé pour eux l'herbe et le bétail, la volaille et le poisson pour le nourrir. Il a fait l'aurore à leur désir. Il navigue ¹⁷ pour les voir. Il a élevé pour eux un sanctuaire. Lorsqu'ils pleurent, il écoute. Il a fait pour les hommes des maîtres de naissance (les rois), comme un soutien pour le dos des faibles. » ¹⁸

Ce texte décrit la genèse d'une tout autre façon que les textes des Pyramides. Le caractère philosophique et panthéiste est beaucoup moins accentué. Dieu apparaît comme extérieur au monde ; et il est, avant tout, le dieu des hommes. Khéti cependant suit, pas à pas, la cosmogonie solaire : « Dieu a fait le ciel et la terre à leur désir. » C'est la transposition d'Atoum donnant naissance à Geb, le dieu terre, et à Nout, la déesse ciel.

« Il a tenu en respect l'avidité des eaux. » Le chaos primordial est l'eau primitive. La terre et le ciel sont sortis de ce chaos, mais l'eau

primordiale entoure le monde de toutes parts, et seule la volonté de Dieu empêche les hommes de retourner au chaos. « Il a créé l'air. » L'air, c'est le dieu Shou qui, dans la cosmogonie solaire, est né de Geb et de Nout.

Les hommes « sont la propre image » de Dieu. Khéti rejoint ici la conception panthéiste dans laquelle toutes les créatures ne sont que des aspects divers du créateur. Et, en disant que les hommes procèdent de sa chair, il affirme cette unité de la matière qui, avant l'unité de l'esprit, est à la base de la cosmogonie solaire de l'Ancien Empire. La vision de la création — que les textes des Pyramides donnent sous forme symbolique — est donnée par Khéti en un langage qui expose, en clair, les images mythologiques si difficiles à saisir à travers les allégories souvent impénétrables des textes religieux.

En disant que Dieu a élevé, pour les hommes, un sanctuaire et qu'il a donné aux hommes la royauté, il nous fait connaître que la religion a été révélée aux hommes par Dieu et que le pouvoir royal est d'origine divine, conclusion que nous avons déjà tirée de l'étude du *ka*.

Khéti fait connaître à son fils l'étendue de sa responsabilité vis-à-vis de Dieu, en lui disant qu'il passera devant le tribunal divin : « Ne te rassure pas, écrit-il, (en songeant) à l'étendue des années que tu as vécues, car pour le tribunal (de Dieu) une vie humaine est comme une seule heure. » ¹⁹ Il affirme ainsi, à la fois, l'inexistence du temps pour la divinité et son omniscience.

C'est précisément ce caractère que présente Dieu, comme aussi le monde purement spirituel auquel il préside, d'être absolu dans le temps, qui fait qu'un bienfait ou une prière vaut pour l'éternité. « Crée des fondations ²⁰ en rapport avec ta richesse, car un seul jour donne (des fruits) pour l'éternité, et une heure rend excellent pour l'avenir. » ²¹ Cette idée qu'une prière peut valoir pour l'éternité me paraît très proche de la conception des « indulgences » dans la religion catholique.

L'homme juste, expose Khéti, trouvera sa récompense dans le royaume des dieux. En effet, « l'homme continue à subsister après avoir atteint le havre de la mort, et ses actions sont à côté de lui en un tas. C'est pour l'éternité qu'il est là, et c'est insensé de le prendre à la légère. Celui qui atteindra le havre de la mort sans avoir commis de faute sera là comme un dieu. » ²² Le roi apparaît ici comme un homme

quelconque, il sera jugé selon ses mérites, dont dépend sa vie future, le culte funéraire n'est même pas invoqué ici, ce qui prouve que les Egyptiens ne croyaient pas que les cérémonies funéraires pouvaient déterminer la vie dans l'au-delà. On trouve ici l'allusion au jugement du roi mort qui, sous la V^e dynastie, figurait déjà dans la Pyramide d'Ounas.

Mais l'homme juste ne trouve pas seulement sa récompense dans l'autre monde. Dieu le récompensera déjà ici-bas en lui octroyant une longue vie : « Fais ce qui est juste pour durer sur cette terre. »²³ Cette même idée avait déjà été exprimée sous la V^e dynastie par Ptahhotep, qui disait que Dieu lui avait accordé d'atteindre 110 ans parce qu'il avait vécu comme un juste.

Mais pour être ainsi élu par Dieu, il ne faut pas seulement se conduire en homme de bien, il faut aussi aimer Dieu, « car Dieu reconnaît celui qui agit (par amour) pour lui »²⁴.

Aimer Dieu, c'est pratiquer le bien, ce qui, pour le roi, consiste à faire régner la justice, non de façon impitoyable, mais équitable et humaine : « Console celui qui pleure, n'opprime pas la veuve, ne prive pas un homme du bien de son père... prends garde de punir injustement, ne frappe pas, à moins que ce ne soit pour réaliser le bien ; puisses-tu ne punir que par la bastonnade et par l'emprisonnement. Ne fais exception que pour le rebelle quand ses plans sont découverts, car Dieu connaît le pervers et le maudit dans le sang. »²⁵ Que d'humanité dans ces lignes, où la peine de mort est réservée au seul coupable qui, en se révoltant contre l'ordre établi, prétend changer l'œuvre de Dieu lui-même, et où la justice ne consiste pas seulement à châtier, mais à protéger le faible et à consoler le malheureux.

Ce texte fait apparaître que si la féodalité égyptienne marque une décadence profonde sur les plans politique, économique, social et artistique, elle a conservé le haut idéal moral et les idées religieuses de l'Ancien Empire, malgré le morcellement de la religion. Il faut reconnaître, cependant, que l'éducation, l'instruction, la connaissance des écrits anciens ne caractérisent plus guère que l'homme « bien né », élevé à la cour du roi²⁶. C'est avec fierté que le prince de Siout rappelle qu'on disait de lui : « Il a vraiment une éducation royale »²⁷, cette éducation qui permet au prince de sauvegarder la prospérité de tous par ses seuls conseils²⁸. Les inscriptions des princes de Siout, celles des princes de Oun, comme les *Instructions à Mérikarê*, permettent

d'apprécier le niveau élevé du sens de la responsabilité du prince, non seulement vis-à-vis du roi, mais vis-à-vis de son peuple.

L'idéal moral s'est donc conservé. Il a changé d'aspect, il s'est adapté à la vie patriarcale et à la hiérarchie sociale qui caractérisent l'époque féodale, mais il n'a pas disparu, malgré le recul notoire des mœurs. La faiblesse de cette morale féodale, c'est qu'elle ne dépasse pas les frontières du nome. A l'intérieur, le prince est un protecteur, prêt à faire régner la justice et à aider les déshérités ; au dehors, c'est un être redoutable qui ne connaît ni pitié, ni humanité. La morale, tout en se réclamant beaucoup plus de Dieu, se fait beaucoup plus pragmatique. Elle n'existe que pour autant qu'elle apparaisse comme une nécessité sociale immédiate. Elle n'est plus, comme sous l'Ancien Empire, universelle, elle est devenue nationale, dans la limite des fiefs féodaux, parce que le groupe a remplacé l'individu comme base du droit.

Et, pourtant, au fond de sa conscience, chaque Egyptien est convaincu que Dieu jugera tous les hommes. L'homme a donc beau être intégré dans une hiérarchie impitoyable, il n'en reste pas moins le maître de sa destinée, puisque c'est à lui seul qu'il appartient de faire son salut. L'individualisme reste ainsi, dans la religion, la base de la morale ; c'est lui qui impose au « grand » le respect du faible par amour et par crainte de Dieu.

Il ne faut pas perdre de vue, d'autre part, que les populations urbaines du Delta, que le roi Khéti donne à son fils comme « la meilleure population du pays »²⁹, continuent à vivre, en raison des nécessités du commerce, selon les règles de l'ancien droit classique. Le respect de la personne humaine, l'égalité juridique des sexes, l'initiative individuelle, l'instruction, l'usage de l'écriture, la pratique des contrats, la mobilité des biens continuèrent à être pratiqués dans les cités où la liberté politique allait de pair avec la liberté économique³⁰.

Ainsi, au milieu de la décadence générale que représente la période féodale, la religion, d'une part, la liberté économique de l'autre, ont conservé ce qui pouvait l'être de la civilisation de l'Ancien Empire, en sauvegardant le sens de la personne humaine.

L'écroulement de la monarchie absolue, à la fin de la VI^e dynastie, avait provoqué, nous l'avons vu, une crise morale grave, accompagnée d'un courant de scepticisme et de découragement. La restauration de la monarchie, par la XII^e dynastie, fut de même assombrie par une crise morale. La résistance de la féodalité qui alla jusqu'à fomenter

un complot contre la vie du roi Amenemhat I^{er}, fit que la royauté se rétablît au milieu des violences. Ce qui n'empêcha pas la cour royale, comme au temps du roi féodal Khéti, de devenir, avec l'avènement de la XII^e dynastie, un foyer de civilisation. Après l'assassinat d'Amenemhat I^{er}, son fils Sésostris I^{er}, écrivit ou fit écrire des « Instructions » que le roi défunt était censé donner à son fils. Ce n'est plus, comme les *Instructions à Mérikaré*, l'œuvre d'un moraliste, c'est celle d'un homme d'action lancé dans la lutte la plus passionnée. Ce qui importe au roi, ce n'est plus de faire respecter la justice, d'agir avec modération, préoccupation qui convient aux périodes de stabilité politique ; le roi, en ce moment, doit, avant tout, triompher de l'opposition des féodaux. Pour flétrir ses ennemis, le roi trouve des paroles amères et désabusées. Ce n'est pas la sereine majesté qui parle par sa bouche ; les leçons qu'il donne à son fils sont empreintes de ressentiment ; ce qu'il lui enseigne, c'est de faire une politique réaliste, qui vise avant tout au succès, sans donner sa confiance à quiconque⁹¹ :

« (Toi) qui es apparu comme dieu (= qui a accédé à la royauté) obéis à ce que je vais te dire, de façon que (vraiment) tu sois roi dans le pays, et gouvernes les contrées (...)

» Prends garde à tes subordonnés, pour que n'advienne pas une chose au danger de laquelle il n'aurait pas été pensé ; ne t'approche pas d'eux, étant seul. N'aie (même) pas confiance en un frère, et ne connais pas un ami. Ne te crée pas d'intimes : cela ne sert à rien. Dors-tu ? Que ton esprit veille sur toi-même, pour la raison qu'un homme n'a pas de partisans au jour du malheur.

» J'ai donné au pauvre, et j'ai élevé l'orphelin. J'ai fait parvenir celui qui n'avait rien au même titre que celui qui possédait. Mais c'est celui qui mangeait ma nourriture, qui fomentait les factions ; et celui à qui j'avais tendu les deux bras faisait naître de la crainte à mon égard. Ceux qui portaient mon lin fin me regardaient comme une ombre... »

La crise passée, la monarchie allait reprendre son œuvre d'organisation et de paix. L'invasion des Hyksos, il est vrai, allait l'empêcher d'aboutir pendant deux siècles encore. Ce ne serait qu'avec la XVIII^e dynastie (1580) que l'Égypte retrouverait, sous le « Nouvel Empire », une période de grande civilisation classique, fondée sur le pouvoir incontesté du roi et sur le retour au droit individualiste qu'avait connu l'Ancien Empire.

Notes

1. *Inscr. de Nekhebow*, I, 6 : D. DUNHAM, dans *J.E.A.*, XXIV (1938), p. 5.
2. SETHÉ, *Urk.*, I, 254, 13 sqq. ; J. P., *Inst.*, III, p. 176 ; cf. A. THÉODORIDÈS, dans *R. I. D. A.*, 1958, pp. 66-67.
3. J. P., *Inst.*, III, p. 180.
4. A. H. GARDINER, *The Admonitions of an Egyptian Sage* (Leipzig, 1909) ; A. ERMAN, *Lit.*, pp. 130 sqq. ; J. SPIEGEL, *Soziale und Weltanschauliche Reformbewegungen im Alten Ägypten* (Heidelberg, 1950).
5. Trad. A. MORET, *Le Nil*, p. 257 ; cf. G. POSENER, *Littérature et Politique dans l'Égypte de la XII^e dynastie* (Paris, 1956), pp. 21 sqq. et 145 sqq.
6. Trad. A. MORET, *Le Nil*, p. 258 ; cf. S. HERRMANN, *Untersuchungen zur Überlieferungsgestalt mittel-ägyptischer Literaturwerke* (Berlin, 1957), pp. 49 sqq.
7. A. ERMAN, *Der Streit des Lebensmüden mit seiner Seele*, dans *Literatur*, pp. 122 sqq. ; R. O. FAULKNER, *The man who was tired of life*, dans *J.E.A.*, XLII (1956), pp. 21 sqq.
8. Trad. A. MORET, *Le Nil*, pp. 259-160. Une traduction française a été faite d'après A. SCHARFF, par B. VAN DE WALLE, dans *C. d'Eg.*, XIV/28 (1939), pp. 312-317. J'ai fait certaines retouches à la traduction d'A. MORET, empruntées à B. VAN DE WALLE.
9. Trad. P. Gilbert, dans *C. d'Eg.*, XV/29 (1940), p. 39. Ce texte date de Ramsès II, mais on estime qu'il est recopié d'un texte de la XI^e dynastie.
10. J. PIRENNE, *Les Villes dans l'organisation féodale*, dans *La Féodalité en Égypte* (Rec. J. Bodin 1958), pp. 37 sqq.
11. *Siout*, IV, 31 sqq. (Br., *A.R.*, I, § 404).
12. Les textes de Hâpidjéfa nous apprennent que les bourgeois (nd'sw) passent des contrats avec le temple de Siout pour assurer leur culte funéraire (Br., *A. R. I.*, §§ 546-547).
13. J. PIRENNE - B. VAN DE WALLE, *Documents juridiques égyptiens*, I (*A.H.D.O.*, I, 1937), doc. n° 2, p. 15.
14. H. SOTTAS, *La Préservation de la propriété funéraire* (dans *Bibl. Ec. H. Et.* (fasc. 205, 1913), pp. 16-17 ; J. SAINTE FARE GARNOT, *L'Appel aux vivants dans les textes funéraires, des origines à la fin de l'Ancien Empire* (Le Caire, *I.F.A.O.*, 1938), p. 30.
15. *Siout*, III, 57 sqq. (H. BRUNNER, *Die Texte aus den Gräbern der Herakleopolitenzeit von Siut*, p. 193).
16. J. P., *Inst.*, III, p. 353.
17. Sous la forme du soleil.
18. *Instructions à Mérikaré*, II, 131-132 et 134-135.
19. *Id.*, I, 55.
20. Il s'agit de ces « fondations perpétuelles » destinées à subvenir à la célébration du culte, mais dont les ressources servaient aussi à l'assistance publique dans la principauté.

21. *Id.*, II, 66-67.
22. *Id.*, II, 55-57; S. MORENZ, *Ag. Religion*, trad. fr. (1960), pp. 136 sqq.
23. *Id.*, II, 46-47.
24. *Id.*, I, 67.
25. *Id.*, II, 47-50.
26. *Id.*, II, 35-36.
27. *Siout*, V, 24 (Br., *A.R.*, I, § 413).
28. Br., *A.R.*, I, § 395.
29. *Instructions à Mérikarê*, I, 89.
30. J. PIRENNE, *Civ. ég.*, II, « Les villes, cellules de droit individuelle », pp. 27 sqq.
31. Traduction établie par A. Théodoridès, compte tenu de: A. ERMAN, *Literatur*, pp. 106 sqq.; A. GARDINER, dans les *Mél. Maspero*, I (1938), pp. 479 sqq.; A. DE BUCK, dans *idem*, pp. 847 sqq., dans *Muséon*, LIX (1946), pp. 183-200, et dans *Symbolae Van Oven* (1946), pp. 12 sqq.; R. O. FAULKNER, dans *Studies to Griffith* (1932), pp. 69 sqq.; B. GUNN, dans *J. E. A.*, XXVII (1941), pp. 2 sqq.; A. VOLTEN, *Zwei altäg. politische Schriften*, pp. 104 sqq.; J. A. WILSON, dans J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts*, pp. 418-419; G. POSENER, dans *R. d'Eg.*, V (1946), p. 254, et dans *Littérature et Politique*, pp. 61 sqq.

TROISIÈME PARTIE

LE NOUVEL EMPIRE

(1580-1085 av. J.-C.)

CHAPITRE V

L'EFFORT VERS LE MONOTHÉISME

1. LA COSMOGONIE L'installation de la monarchie centralisée à THÉBAINE. Thèbes, par la XVIII^e dynastie, coïncide avec une grande activité théologique. Sous Thoutmosis III, le clergé thébain prit une importance considérable. Pour la première fois dans l'histoire de l'Égypte, le grand prêtre d'Amon rassembla entre ses mains la direction de tous les cultes de Haute et de Basse Égypte, lesquels avaient été jusqu'alors autonomes les uns vis-à-vis des autres.

Cette organisation centralisée du clergé s'accompagna d'un grand effort, tenté par la théologie thébaine pour doter l'Égypte d'une seule doctrine religieuse, englobant tous les dieux et tous les systèmes religieux relatifs à l'au-delà. Cette doctrine s'exprima dans deux livres : *Le Livre des Morts*¹, qui constitue une « somme » de toute la théologie antérieure, et *Le Livre de ce qu'il y a dans la douat*² qui, au contraire, est une création purement thébaine. Agrégat de tous les mythes, de tous les symboles, réunion d'une multitude de dieux, dont la plupart nous étaients jusqu'alors inconnus, ce dernier est le résultat d'une théologie savante. L'idée centrale en est que l'univers entier est formé de matière et d'esprit. Le ciel est le royaume de l'esprit, la terre celui de la matière. L'esprit est la vie, la matière est la mort, ou plutôt, l'esprit est la conscience, la matière est le monde inerte. L'esprit est la forme sous laquelle nous apparaît le monde créé par Dieu, la matière est le chaos duquel sort et où revient la vie

au cours du cycle qu'elle accomplit perpétuellement. Ce cycle, ainsi que nous l'avons vu, s'est imposé à Rê lui-même au cours des XI^e-XII^e dynasties.

Sa course accomplie dans le ciel, il s'enfonce dans le monde souterrain où il se fond dans la matière dont il renaîtra le matin, mis au monde par Mout, sous l'aspect d'un enfant nouveau-né. Mout, la déesse du ciel, reprend dans ce système son rôle de déesse terre. La matière reprend son rôle de substance première.

La course du soleil, de jour comme de nuit, se poursuit sur l'eau primordiale (le *Noun*), qui entoure l'univers. Il vogue, le jour, symbolisé par le disque solaire, dans une première barque sur laquelle il monte le matin comme un nouveau-né. Au milieu du jour, en pleine force, il change de barque pour aboutir le soir, mort en tant que dieu créateur, à l'ouest d'Abydos. Il y pénètre dans le monde souterrain, où il apparaîtra comme un homme à tête de bélier, être matériel appelé Ioufou, « les chairs ». Il le parcourt au cours des douze heures de la nuit. Dès l'abord, il se trouve arrêté par une quantité de dieux qui s'opposent à son passage et qu'il devra détruire³. Ce symbole signifie que Rê est mort parce que ses créatures se sont dressées contre lui. Mais la mort du dieu a détruit le monde que Rê va devoir créer à nouveau. Après avoir franchi ce premier obstacle, Rê pénètre dans la résidence d'Osiris où le blé attend de germer⁴, symbolisant le monde qui attend pour prendre vie que la volonté de Dieu, diffuse dans le chaos, vienne l'animer. Il pénètre ensuite dans le royaume désertique de Sokaris où il se renouvelle lui-même dans le chaos primordial⁵. Puis, il arrive au domaine d'Osiris, où les âmes des défunts et les dieux montent dans sa barque pour participer à sa résurrection⁶. Enfin, après avoir parcouru la nécropole héliopolitaine où, suivant le rite solaire, il se purifie en traversant l'eau et le feu⁷, il atteint le terme de son voyage souterrain, et passe par le ventre de la déesse Mout, la grande déesse mère, qui le rend à la vie sous la forme d'un enfant⁸. Rê pénètre alors dans le ciel où il va accomplir une nouvelle course.

Ce livre rassemble les principales croyances relatives à la vie future : le système osirien, tel que le concevaient les prêtres d'Abydos, celui de Sokaris, repris à la théologie memphite, les doctrines solaires enfin. Les prêtres thébains ne se sont pas bornés à mettre ces doctrines bout à bout, ils ont cherché à les unifier en prenant pour base la vision

la plus haute que la religion avait formulée sur la vie future, celle d'Héliopolis. Dans ses chapitres XCIX et CXXV, le *Livre des Morts* reprend à la doctrine osirienne les « Champs d'Ialou » où les âmes justifiées vivent dans l'abondance après avoir traversé la *douat* et s'être présentées devant le tribunal d'Osiris. Or le *Livre de ce qu'il y a dans la douat* ne fait allusion ni aux « Champs d'Ialou » ni au tribunal d'Osiris. Les âmes qui traversent la *douat* n'y demeurent que si, alourdies par la matière, elles ne peuvent en franchir les obstacles. Celles des justes montent dans la barque du soleil et, se confondant avec le dieu lui-même, bravent les dangers du monde souterrain pour participer le matin à la résurrection de Rê dans le monde céleste⁹. Il y a là une tentative visant à extirper de la religion l'idée de la vie éternelle dans le monde souterrain pour la transporter dans l'au-delà, confondue dans l'absolu spirituel de Dieu.

Cet étrange amalgame devint la doctrine officielle de la théologie sous le règne d'Aménophis II. Elle entraîna un changement radical dans le mode de la sépulture royale. Depuis Aménophis I^{er}, au lieu de faire ériger des pyramides montant dans le ciel, les rois se font inhumer dans des hypogées, au fond de longs couloirs souterrains qui figurent le passage du roi par la *douat* (tout le *Livre de la douat* est inscrit sur les murs des tombes d'Aménophis II et de Thoutmosis III). En revanche, les rois se font édifier de magnifiques temples funéraires qui figurent le ciel dans lequel ils vivent après avoir franchi les obstacles de la *douat*.

La pensée religieuse traverse manifestement une crise profonde. Tout en cherchant à ranimer la tendance au monothéisme panthéiste de la cosmogonie solaire, elle n'arrive pas à se dégager de l'énorme polythéisme qui l'encombre. Dans la tombe de Thoutmosis III, les noms de 741 dieux sont inscrits sur les parois d'une seule chambre. Rê, sans doute, est le créateur de tous les dieux ; ils sont les membres de son âme. Mais il n'est plus « l'unité » ; il n'est qu'un composé de matière et d'esprit. Il est l'âme et la volonté de l'univers, mais cette volonté n'est plus la réalisation de l'infini, comme à l'époque de l'Ancien Empire. L'espace et le temps existent pour Rê lui-même. Il n'est plus la loi du monde, mais comme ses propres créatures, il est soumis lui-même à la loi universelle de la vie et de la mort.

Le spiritualisme, qui cherche à imposer la conception solaire de la survie des âmes en Rê, se heurte à une contradiction insoluble. L'âme

du juste participe de Rê. Comme lui et avec lui, par conséquent, elle est entraînée dans le cycle perpétuel de la vie et de la mort, ou plutôt des règnes successifs de l'esprit et de la matière, puisqu'elle l'accompagne dans son voyage à travers le ciel et dans les profondeurs de la *douat*. L'âme n'est donc plus dégagée entièrement de la matière comme le voulait la conception héliopolitaine. L'esprit pur n'existe plus. La personnalité du défunt, dès lors, devra pour se survivre se conserver dans son corps comme dans son esprit. De plus en plus on s'efforce donc de conserver le corps pour conserver l'âme. Au cours de son voyage dans la *douat*, Rê rencontre les corps des défunts, les corps des dieux. Le tombeau, profondément enfoui dans le sol, est la *douat* elle-même à qui l'on confie le corps ; retourné à la terre, au chaos, il y conserve sa personnalité matérielle, comme l'âme conserve, dans le ciel, sa personnalité spirituelle. C'est pour rappeler ces deux aspects du monde — matière et esprit — que le tombeau dont les murs figurent la *douat* a, pour plafond, la représentation du ciel.

Les rois Thoutmosis IV et Aménophis III firent un grand effort pour revenir à la spiritualité solaire. Thoutmosis IV, directement inspiré par Rê, qui lui apparut miraculeusement, dégagait le grand sphinx de Guizeh, symbole du culte solaire, du sable qui le submergeait. Aménophis III, pour diminuer l'influence du clergé d'Amon, se rapprocha du clergé héliopolitain et restaura, dans tout son éclat, le culte de Rê, qu'il invoqua sous le nom d'Aton, symbolisé par le disque solaire¹⁰. Cette politique solaire qui revenait résolument à la conception héliopolitaine du soleil, conscience créatrice du monde, trouva sous Aménophis III son expression dans un magnifique hymne à Amon-Rê, qui constitue l'une des plus hautes visions religieuses de l'Égypte ancienne¹¹. Tout le symbolisme compliqué du *Livre des Morts* et du *Livre de ce qu'il y a dans la douat* est rejeté. L'hymne est écrit pour être compris, non des théologiens, mais de la masse. Rê y apparaît comme « un dans son rôle, maître de la vérité, maître du temps, auteur de l'éternité ». Il est le « possesseur d'intelligence, l'être unique produisant toute chose, l'unique qui seul existe » ; « les hommes sont nés de ses yeux et les dieux de sa bouche ».

Rê, il est vrai, a eu un commencement : « la belle forme que Ptah a faite », c'est-à-dire qu'il s'est dégagé du chaos initial. Il est « l'enfant beau de l'Amour », l'amour étant donné comme la force créatrice.

« Tous les jours,... il engendre le ciel et la terre », ce qui symbolise la pérennité de la création, toujours renouvelée.

Il n'est pas le soleil, il est le « mystérieux... l'innommé, sans forme apparente, le maître de la vérité, le père des dieux », l'unité de la vérité étant la preuve de l'unité de Dieu¹².

Dans cet hymne, il n'est pas question de vie future, mais seulement de Dieu. La pensée égyptienne s'élève, toute proche du monothéisme panthéiste, en un optimisme foncier ; elle conçoit la création comme une combinaison de l'amour et de la vérité ; « la beauté (de Dieu) s'empare des cœurs, son amour fait tomber les bras, ... les cœurs se fondent en le voyant ». Il est le Dieu bon, « celui qui exauce la prière de celui qui l'implore, qui délivre le timide de l'audacieux, juge du puissant comme du malheureux »¹³.

Or, chose intéressante à noter : avec le retour de Rê unique, reparait la théorie dynastique des rois memphites de la IV^e dynastie : Aménophis III rétablit les rites du couronnement de l'Ancien Empire.

2. LA RÉFORME AMARNIENNE. L'évolution théologique engagée sous Aménophis III atteignit son sommet sous le règne d'Aménophis IV. Au moment où ce jeune roi de quinze ans¹⁴ monta sur le trône, deux tendances très nettes s'opposaient : l'une, représentée par le clergé amonien qui faisait de l'idée de l'au-delà le centre de la religion et sacrifiait au mysticisme osirien l'ancien panthéisme solaire, l'autre soutenue par le roi et, semble-t-il, par le clergé d'Héliopolis qui, fidèle à l'idéalisme de la cosmogonie solaire, envisageait Dieu comme une entité absolue, entièrement dégagée des contingences matérielles, et s'orientait franchement vers une conception monothéiste de la divinité.

Rompant avec la tradition thébaine qui voulait que le roi fût couronné par Amon, Aménophis IV prit possession du trône à Hermonthis, l'Héliopolis du Sud, dans le temple de Rê, affirmant ainsi l'absolutisme royal, trouvant, dans son caractère divin, sa propre justification. Et, tout aussitôt, il voulut faire une profession de foi, en construisant à Thèbes un temple à Rê. Mais, dans sa conception, Rê n'était plus le dieu fait d'esprit et de chair, tel que le représentait la théologie amonienne, c'était « Harakhti, en son nom de Shou qui est Aton »¹⁵. Harakhti, c'est le soleil levant, Shou, c'est le dieu air, Rê

est donc le soleil tel qu'il apparaît dans le ciel, c'est-à-dire sous sa forme d'esprit ; et c'est sous cet aspect que le roi l'adore sous le nom d'Aton. Et afin d'indiquer nettement le retour aux idées héliopolitaines, le roi se proclame lui-même le grand prêtre de Rê-Harakhti en prenant le titre de « grand voyant » (*our maa*) que portaient les grands prêtres d'Héliopolis. En même temps, il ouvrit le conflit avec le clergé d'Amon, en déposant le grand prêtre de l'autorité qu'il exerçait sur tous les cultes d'Égypte. Ayant retiré à Amon sa qualité de dieu dynastique, il alla plus loin en déclarant son culte aboli ; l'abolition des cultes de Ptah, d'Hathor, du Grand dieu populaire Osiris, lui-même, suivit jusqu'à ce qu'enfin le roi déclarât supprimer tous les cultes et tous les dieux d'Égypte, au seul profit du seul dieu Aton. C'était une formidable révolution, non seulement religieuse, mais sociale, car, en même temps que les cultes, tous les clergés disparaissaient ; l'oligarchie, à base religieuse, était privée de tous privilèges et une ère s'ouvrait de politique franchement démocratique et cosmopolite. Aton, en effet, n'était pas seulement admis par le roi comme l'unique dieu d'Égypte, mais aussi — confondu avec les dieux solaires étrangers — comme l'unique dieu de l'Empire égyptien et de l'humanité tout entière. Aménophis IV allait tenter l'immense rêve de créer une religion universelle, base d'un empire universel dont il serait le maître. La disparition des cultes locaux devait, dans son esprit, coïncider avec celle des sentiments nationaux qu'ils avaient fait naître.

La religion, épurée de toute tradition nationaliste, devait présider à une large réforme démocratique, établie sur l'égalité de tous les hommes devant le dieu unique représenté par un seul souverain incarnant son pouvoir. Ne faisant aucune distinction entre les races et les nationalités, la religion d'Aton allait faire apparaître les premières notions de droit naturel.

Le monothéisme d'Aton, dépouillé de tout symbolisme, n'est plus le monothéisme panthéiste de la cosmogonie solaire. Avec Aton, le divin devient extérieur au monde et lui est antérieur : « Tu as créé la terre selon ton désir, alors que tu étais seul. » Le monde ne vit que par l'action de Dieu qui « lie toutes choses des liens de l'amour ».

Aton vit dans un splendide isolement : « Tu es seul, tu crées des milliers d'êtres de toi seul. » Il est « la durée de la vie et nul ne vit que grâce à lui »¹⁶.

Il ne s'agit plus cette fois d'une religion essentiellement axée sur le salut de l'homme, mais d'une religion d'adoration et de glorification de Dieu. La création étant l'œuvre de Dieu, et Dieu étant la souveraine intelligence, la suprême bonté, tout ce qui est créé est bon. Il faut donc accepter la vie comme elle est. La vérité, la sincérité sont à la base de la morale, des rapports sociaux, de l'art.

Nous n'avons pas, pour la période amarnienne, de documents concernant l'au-delà. Il apparaît cependant que la seule conception possible soit la survie dans l'absolu de Dieu. Les inscriptions des tombes nous font savoir que l'âme pourra, après la mort, vivre au ciel ou revenir, à son gré, sur la terre¹⁷ ; Aton est invoqué, selon la cosmogonie héliopolitaine, comme le *ka* du monde ; et les défunts apparaissent comme unis à leur *ka*, comme dans la religion solaire¹⁸. Leurs âmes conservent leur personnalité puisque, lors des repas funéraires, les vivants s'adressent à elles et qu'elles viennent parmi eux pour les écouter¹⁹.

La base essentielle de la morale amarnienne est que la vie, lorsque Dieu la conduit, réalise le bien ; privée de Dieu, elle tombe dans le mal. Il faut donc avoir la foi, aimer Dieu.

Afin d'attirer vers Aton la piété populaire, que dominait le mysticisme osirien, Aménophis IV renonça à la langue sacrée, archaïque et peu intelligible à la masse, pour faire de la langue vulgaire la langue du culte. Les offices, au lieu de se dérouler dans des chapelles secrètes, se célébraient publiquement devant la foule qui y participait. Les statues et tout symbolisme étaient écartés. Aton n'était représenté que sous la forme du disque solaire dont les rayons étaient dessinés pourvus de petites mains apportant aux hommes les innombrables dons de Dieu.

Une seule concession est faite par ce monothéisme rigoureux et dépouillé. Aton se substitue à la grande trinité formée par les dieux Amon, Rê et Ptah, et se fait lui-même adorer sous trois aspects. Comme dieu créateur, il est représenté par le disque solaire ; comme dieu de la résidence (la nouvelle capitale d'Akhetaton), il reçoit des honneurs royaux ; comme maître des hommes, il est incarné dans le roi qui, à ce titre, est l'objet d'un culte joint à celui d'Aton.

3. LA RESTAURATION AMONIENNE ET LE SYNCRÉTISME ENTRE LE CULTÉ ÉGYPTIEN ET LES CULTES ASIATIQUES.

Dès la fin du règne d'Aménophis IV, il apparut que sa grande réforme monothéiste était un échec. Après sa mort, le pays, dirigé par ses prêtres, revint avec enthousiasme au culte d'Amon et à tous les anciens cultes. Par réaction, les dieux locaux connurent un renouveau qui leur rendit une puissance que la théologie amonienne avait considérablement diminuée. C'est ainsi qu'au lieu d'être couronné par le seul dieu Amon, le général Horemheb, qui rétablit l'ordre après la crise amarnienne, reçut le trône du consentement de tous les dieux d'Égypte ²⁰.

En même temps que le culte d'Amon était rétabli, le clergé reprenait partout une influence dominante et le grand prêtre d'Amon se voyait rendre la direction de tous les cultes de Haute et de Basse Égypte.

Toutes les conceptions introduites par le culte d'Aton ne furent pas perdues cependant. Malgré la réaction oligarchique que déclencha la restauration amonienne, Horemheb développa la politique démocratique inaugurée par Aménophis IV, fondée sur le droit naturel, et Ramsès II devait s'efforcer de rendre au culte égyptien le caractère cosmopolite que lui avait donné Aménophis IV. L'universalisme sur lequel Aménophis IV avait voulu établir son pouvoir universel échoua dans sa forme monothéiste, mais il fut repris par Séthi I^{er} d'une façon nouvelle. Sur le sarcophage de ce roi on voit les quatre races du monde — qui, pour les Égyptiens, figuraient toute l'humanité — suivre les funérailles du roi. En tête viennent les Égyptiens, puis les Asiatiques, les Nègres et enfin les peuples du Nord et de l'Ouest, tels les Libyens. Ces races sont données comme créées par le même dieu, et protégées par les mêmes divinités égyptiennes, Horus et Sekhmet ²¹.

Cette conception apparaît au moment où le droit international crée des rapports de plus en plus étroits entre les peuples. Les rois d'Égypte, depuis la XVIII^e dynastie, ont cherché à l'employer comme un instrument d'hégémonie. La théologie allait en être très profondément influencée.

Ce fut à cette époque d'internationalisme, de traités passés entre l'Égypte, Babylone, le Hatti, les rois de Chypre et le Mitanni, que des mythes apparurent, destinés à donner aux Égyptiens une supériorité sur les autres peuples, voulue par le Grand dieu.

La chronique de Rê, trouvée dans la tombe de Séthi I^{er} ²², relate l'existence d'un âge d'or de Rê qui avait marqué les débuts de l'humanité, alors que tous les hommes vivaient en bonne harmonie sous le règne du Grand dieu Rê. Cet âge d'or a pris fin parce que les hommes se sont révoltés contre leur dieu. Rê, alors, a décidé de les exterminer ; Sekhmet, chargée d'exécuter la sentence, a répandu des flots de sang jusqu'à ce que Rê, pris de pitié, eût pardonné ²³. Mais pour empêcher une nouvelle rébellion des hommes contre Rê, Thot rendit les langages des divers peuples différents ²⁴.

C'en fut fait, dès lors, de la solidarité universelle. Malgré le pardon de Rê, les dieux s'étaient séparés de l'humanité, et le mal avait, dès lors, pénétré parmi les hommes. Seuls les Égyptiens, qui s'étaient mis au service de Rê pour combattre ses ennemis, représentaient le peuple élu de Dieu, dont la mission était d'instaurer sa domination, pour la plus grande gloire de Rê.

La chronique de Rê relate-t-elle des légendes déjà anciennes ? C'est peu probable puisque rien n'apparaît de ces idées dans les textes des Pyramides. Il est, en tout cas, extrêmement intéressant de les voir figurer dans la tombe de Séthi I^{er}. Elles vont servir à justifier la politique impérialiste des rois de la XIX^e dynastie, en légitimant, par avance, leurs conquêtes.

Après avoir reconstitué l'Empire en l'étendant largement sur la côte syrienne, Ramsès II établit sa capitale à la frontière orientale du Delta, à Tanis, où il allait s'efforcer de réunir l'Égypte et la Syrie en un Etat unique sur la base de conceptions théologiques établissant un syncrétisme aussi étroit que possible entre les dieux d'Égypte et d'Asie, par l'intégration de dieux asiatiques dans la cosmogonie solaire et par la confusion de certains dieux asiatiques avec des dieux égyptiens. C'est ainsi qu'Ishtar, la grande déesse mère de toute l'Asie Antérieure (déjà confondue avec Baalat de Byblos), fut donnée comme la fille de Ptah et prit rang, de ce fait, à côté d'Amon. Elle fut assimilée tantôt à la déesse Sekhmet, tantôt à Hathor (déjà adorée comme déesse Baalat à Byblos). Le culte d'Ishtar fut introduit à Memphis, centre du culte de Ptah. La déesse Ningal, épouse du dieu Sin (le dieu lune de Babylone), se vit élever un temple à Tanis. Le dieu Baal, dieu de l'orage vénéré dans toute l'Asie Antérieure, prit rang à côté de la triade Amon-Rê-Ptah et fut assimilé à Seth (déjà confondu, lors des invasions des Hyksos, avec leur dieu Soutekh),

lequel cessa d'apparaître comme le dieu du mal pour reparaître comme un dieu guerrier, caractère qu'il semble avoir possédé en Haute Egypte, avant l'unification de l'Egypte par Ménès²⁵. Ramsès II alla jusqu'à adopter les sacrifices humains lors de la fondation de temples à Tanis, à l'imitation des cultes syriens²⁶. Dans le célèbre traité égypto-hittite, conclu entre Ramsès II et Hattousil III en 1278 av. J.-C.²⁷, le dieu hittite Teshoub est appelé, à côté d'Amon-Rê, à sanctionner sa fidèle application. Sans doute Rê est-il donné dans la version égyptienne du traité comme ayant donné à Ramsès II « tous pays et toutes contrées prosternées éternellement sous ses sandales »; le traité n'en invoque pas moins « la politique que Rê et le dieu Teshoub ont faite », « la situation que Rê a créée et que Teshoub a créée pour le pays d'Egypte avec le pays de Hatti ». Rê n'est donc plus donné comme un dieu universel, maître de l'univers et des dieux. Il reconnaît comme légitime, à côté du sien, le pouvoir du dieu hittite Teshoub. Et, par voie de conséquence, le pharaon renonce à l'hégémonie universelle, puisqu'il ne prétendait exercer celle-ci que par délégation de Rê, et que Rê, d'accord avec Teshoub, a fixé des limites à la souveraineté du roi d'Egypte qui reconnaît le roi hittite comme son égal.

Une fois de plus la politique monarchique et la théologie vont de pair.

La tentative faite par Ramsès II d'établir un culte universel diffère profondément de celle d'Aménophis IV. Celui-ci rêvait d'un monothéisme universel refoulant devant lui tous cultes quelconques. Ramsès II, au contraire, veut étendre le culte égyptien à l'Asie, en introduisant les dieux asiatiques dans le panthéon égyptien, en augmentant le caractère polythéiste du culte, s'écartant même du grandiose panthéisme solaire, lequel tendait au monothéisme qu'avaient conçu les prêtres d'Héliopolis.

L'influence asiatique a certainement fait subir à la religion et à la morale égyptiennes une décadence marquée.

Mais les contacts établis entre la religion égyptienne et les religions asiatiques ne modifièrent pas l'effort de la religion amonienne vers le monothéisme panthéiste, réalisé autour de la triade divine formée de Ptah, le corps, Amon, l'esprit, et Rê la conscience du monde²⁸, Osiris étant dans cette triade assimilé à Rê²⁹ auquel, selon la tendance qui se manifestait depuis la XII^e dynastie, il donna son caractère de dieu

qui meurt et renaît. Osiris prit ainsi le rang de premier des dieux et la cosmogonie solaire, sous la XIX^e dynastie, en unissant l'Ennéade solaire dans le corps de Rê³⁰, acheva de donner la primauté à Rê, c'est-à-dire à Osiris, dont elle adopta définitivement la mystique³¹.

Tous les dieux furent, dès lors, assimilés à Rê, et l'office divin qui semble avoir pris sa forme définitive sous la XIX^e dynastie se célébra de la même façon à quelque dieu qu'il s'adressât³². Il consistait à appeler la présence de Rê dans la statuette d'or qui reposait dans le tabernacle de la chapelle du temple et à lui faire offrande de sa fille, la déesse Maât, la Justice³³. Par les mains et par la parole du prêtre, représentant le roi, ce sont tous les dieux et l'humanité entière qui offrent au Grand dieu la Justice. Le clergé thébain tenta à ce moment de réunir la cosmogonie solaire et les cultes agraires en une seule doctrine qui s'exprima dans le *Livre des Portes*³⁴. Œuvre purement théologique et qui ne trouva jamais audience dans le peuple, ce livre transporte le mythe osirien de la lutte entre le bien et le mal dans la cosmogonie solaire³⁵ : de même que Seth s'oppose à Osiris, le serpent Apophis, symbole du mal, s'oppose à Rê qu'il cherche à détruire. Cette évolution devait être à la base du syncrétisme qui allait se réaliser dans tout le bassin de la Méditerranée entre le culte solaire et le culte agraire. La doctrine thébaine, dès lors, présente le monde comme une entité formée de deux contraires, le bien et le mal, l'être et le non-être, la matière et l'esprit, de la lutte desquels il procède³⁶. Le partage du monde entre le bien et le mal — représenté, à la fois, par Osiris et Seth, Rê et Apophis — s'est fait dans le chaos primordial dont tout dérive³⁷. Ce combat se continue dans le cœur de chaque homme, l'homme étant un microcosme du monde³⁸. Le devoir de tout homme est de faire triompher en lui le bien³⁹ ; pour cela, il faut qu'il développe en soi la connaissance des choses par lesquelles Apophis, le mal, est repoussé ; c'est-à-dire, de la vérité⁴⁰. La victoire du bien n'aboutit pas à la suppression de Seth, mais à la confusion des contraires dans l'absolu, c'est-à-dire en Dieu. Le défunt qui a vécu selon le bien parvient à l'absolu, il est à la fois Horus et Seth⁴¹ ; la victoire du bien associe Seth à Horus, effaçant jusqu'à la conception même du mal⁴².

Sans doute cette doctrine est inspirée de la cosmogonie solaire ; elle s'en différencie, cependant, en s'écartant de l'optimisme de celle-ci, qui confondait la création et le bien. Dans la doctrine thébaine, au contraire, Dieu n'existe dans le monde créé qu'en fonction du mal⁴³ ;

dans le monde de l'absolu, en revanche, règne la parole de vérité qui est l'ordre suprême de Thot, le grand juge. Cette philosophie s'exprime dans les livres théologiques montrant la lutte de Rê contre Apophis ⁴⁴, à laquelle l'âme du juste, même si elle atteint l'absolu, n'échappe pas ; elle participe à la lutte contre le mal avec Horus, tandis que les âmes des défunts injustes seront enrôlées derrière Seth, chef des rebelles ⁴⁵.

L'homme, dans sa lutte pour faire triompher en lui le bien, devra triompher, à la fois, des péchés contre Dieu, des péchés contre autrui, et des péchés contre soi-même ⁴⁶. Vis-à-vis de Dieu et du culte, il ne faut pas blasphémer le nom de Dieu, ni mépriser Dieu dans son cœur ; il ne faut ni exagérer, ni réduire les offrandes dues à la divinité ; il faut respecter les biens des temples, ne pas dépouiller les momies ni s'approprier les offrandes funéraires. Vis-à-vis d'autrui, il ne faut faire de mal ni causer de dommage à quiconque, ne pas faire pleurer, ne pas causer de tourment de cœur, ne pas rendre ses proches malheureux ; il ne faut commettre ni violences, ni vilenies, ni perfidies ; ne pas causer de terreur, ne pas agir de façon qu'il y ait, par son fait, des gens vivant dans la crainte, dans la pauvreté, dans la souffrance, des gens qui ont faim ; il ne faut pas voler, ni s'emparer d'une façon quelconque du bien d'autrui ; il ne faut ni tuer, ni faire tuer. Il ne faut pas faire maltraiter l'esclave par son maître, ni faire de mal à un malade, ne pas éloigner le lait de la bouche du nourrisson. Il ne faut ni endommager les cultures, ni souiller l'eau, ni détourner les canaux d'irrigation. Il ne faut pas fausser les poids de la balance. Il ne faut ni diffamer, ni se faire l'accusateur d'autrui. Il ne faut pas commettre d'adultère. Vis-à-vis de soi-même, enfin, il faut se garder de tout acte impur et ne pas souiller soi-même son corps par le vice ; il faut conserver la maîtrise de soi en se gardant de dire des mensonges, de s'irriter sans raison, de parler avec violence, de se montrer arrogant, injurieux, égoïste ou bavard ; il ne faut pas juger précipitamment et ne pas rester sourd à la vérité.

Cette morale, profondément humaine, ne va pas jusqu'à proposer l'ascétisme. Elle peut, en somme, se résumer en ces mots que prononce le défunt lorsqu'il se présente devant le tribunal qui le jugera : « Il n'y a ni mal, ni péché, ni souillure, ni impureté en moi. J'ai vécu de la vérité. Je me suis concilié Dieu par l'amour que je lui ai porté. J'ai donné du pain à l'affamé, de l'eau à l'altéré, des vêtements à celui qui était nu, une barque à celui qui en manquait. J'ai fait des offrandes

aux dieux, des consécration funéraires aux défunts. » ⁴⁷ Tel est l'aspect de la morale à l'époque des Ramessides. Elle ne diffère guère de celle de l'Ancien Empire ; mais la sanction religieuse de la morale a changé d'esprit. Dans la cosmogonie solaire l'âme qui ne pouvait se « justifier » était détruite ; elle rentrait, comme le corps lui-même, dans le chaos de la matière. Dans la théologie thébaine, le jugement du tribunal divin ne prononce pas seulement la récompense des bons, mais le châtement des méchants. La notion de l'enfer se forme. Il est peuplé de dieux ou esprits méchants qui soumettent les damnés à d'affreux supplices. Ces démons interviennent, aux côtés d'Osiris, dans le jugement des morts. L'âme du défunt ne sera plus jugée, comme sous l'Ancien Empire, par les dieux les plus purement spirituels, devant l'univers entier, mais par une cour où le ciel et l'enfer interviennent pour se disputer les âmes.

La théologie a défini quarante-deux péchés principaux dont l'âme du défunt a à se justifier ; chacun de ces péchés relève d'un démon. Ces quarante-deux démons siègent aux côtés d'Osiris lors du jugement des âmes. Ils portent des noms terrifiants ⁴⁸ : Mangeur d'âme, Tête retournée, Double lion, Yeux de flamme, Dévoreur d'os, Souffle de feu, Celui qui a la tête par derrière, Feu des jambes, Mangeur de sang, Mangeur d'entrailles, Fendeur, Doublement méchant, Double vipère, Maître du lieu d'immolation, Maître de la double corne. On s'attend à les voir apparaître, dans une vision moyenâgeuse de l'enfer imaginée par Jérôme Bosch !

Les âmes qui vont être jugées passent par un bassin de flammes qui effacent leurs péchés ⁴⁹. Cette vision qui rappelle celle du purgatoire remonte, contrairement à celle de l'enfer, à l'Ancien Empire.

Cette théologie moins hautement philosophique que celle de l'Ancien Empire n'est pas, cependant, incompatible avec la notion du Grand dieu en qui se confondent Amon-Rê-Ptah avec Osiris, « trop mystérieux pour qu'on puisse dévoiler ses splendeurs, trop grand pour qu'on puisse avoir une opinion à son sujet, trop puissant pour qu'on puisse le connaître » ⁵⁰.

Il est très intéressant de se demander comment le peuple réagissait devant ces conceptions théologiques. Les fouilles faites au village ouvrier de Deir el-Médineh ⁵¹ permettent de répondre de façon très complète à cette question. Dans les chapelles, c'est-à-dire dans le culte public, Osiris apparaît comme le Grand dieu, invoqué surtout

sur les monuments funéraires. Ptah, doyen des corporations, et Khnoum, considéré jadis comme le modeleur des hommes, sont invoqués comme des dieux primordiaux ayant fait surgir le monde du chaos. Anubis est vénéré dans la nécropole. Thot, dieu de la loi, est le patron des confréries de scribes. On ne trouve Amon que symbolisé par la tête de bélier, c'est-à-dire comme le soleil mort. Les dieux locaux se sont donc effacés devant les Grands dieux. Quelques rois divinisés sont l'objet d'un culte, Aménophis I^{er}, patron du village, et la reine Ahmès-Néfertari ⁵².

Les cultes domestiques, célébrés dans les maisons, sont plus archaïques. Ils se rattachent aux anciennes déesses mères. Dans chaque maison, un culte est rendu à Isis, parfois aussi aux anciennes déesses mères Anouket, Satet ou Sekhmet, la déesse lionne, ou son doublet Bastet, la déesse chatte, envisagées, les deux premières, comme les épouses de Khnoum, les dernières, comme épouses de Ptah (ce qui nous ramène aux anciens cultes locaux voués à des couples de dieux). Isis est toujours confondue avec Hathor, déesse du foyer, accompagnée d'animaux chtoniens symbolisant la fécondité, tel le serpent, symbole chtonien par excellence, adoré dans toutes les maisons où il reçoit les prémices des repas ⁵³.

Certains cultes sont en outre célébrés, selon les préférences des habitants : Amon (en sa forme humaine), la triade thébaine Amon-Mout-Khonsou, la triade d'Éléphantine Khnoum, Anouket et Satet. Presque partout on trouve la déesse hippopotame Taouret, en état de grossesse. C'est une ancienne déesse mère qui, accouplée avec le petit dieu indécent et grotesque, d'origine nubienne, Bes, assiste les accouchées, protège l'amour et apporte la joie ⁵⁴.

De même la déesse Qadesh, importée de Syrie par des captifs, s'unit à Min ithyphallique ou à Reshep, dieu agraire araméen ⁵⁵. Min jouit d'ailleurs d'une grande vogue et reçoit des offrandes de caractère fort archaïque, figurant des phallus ou des organes féminins ⁵⁶.

Ce mélange persistant du culte de la déesse mère et du culte agraire dans sa forme la plus primitive — cultes qui l'un et l'autre s'adressent à la fécondité —, ne s'allie pas avec un culte ancestral — on n'en trouve nulle part —, mais avec un culte rendu aux âmes de certains défunts, généralement les parents des habitants de la maison ; or, chose remarquable, ce culte repose sur des conceptions élevées : tout défunt est supposé être un Osiris qui renaît en Horus et dont l'âme

s'associe au dieu Soleil ⁵⁷. La croyance en la fusion des âmes dans le Grand dieu est universellement admise dans ces ménages d'ouvriers, l'âme du défunt apparaissant, d'ailleurs, comme conservant dans l'autre monde sa personnalité propre ⁵⁸. ce qui lui permet de revenir dans la maison pour y recevoir les prières et les sacrifices, comme Rê est présent dans sa statue au moment de l'office.

La croyance à la vie éternelle reste donc dans la ligne de ce qu'elle était sous l'Ancien Empire. Elle en diffère cependant en ce que la notion du *ka* s'est transformée comme celle de Rê lui-même ; le *ka* n'est plus esprit pur, il est comme Rê dont il dérive, esprit et matière ; la partie matérielle du *ka* reste jointe à la momie, sa partie spirituelle, sous le nom de *kha* (*ka* lumineux) demeure avec le *ba* du défunt. Ces distinctions, qui supposent une haute compréhension des idées théologiques, n'ont pas échappé aux ouvriers de Deir el-Médineh ⁵⁹.

Ces conceptions, plus compliquées, moins pures que celles de l'Ancien Empire, ont fait de l'idée de l'au-delà le centre du culte, qui se trouve dominé, dès lors, par la crainte de la mort ⁶⁰. Le *Livre des Morts* passe à l'avant-plan de l'initiation religieuse. A côté des anciennes offrandes que l'on faisait au défunt pour lui rendre son âme (offrandes qui étaient, on s'en souvient, devenues toutes symboliques) apparaissent des formules écrites et parlées dites par des prêtres ; le prêtre initié est dit, comme l'âme justifiée elle-même, *maâ kherou*, ce qui signifie qu'il peut, par le seul fait de ses paroles, créer des réalités spirituelles ⁶¹.

Outre les prières dites par le prêtre, des formules sont inscrites dans le sarcophage, sur des amulettes, sur des bandes de papyrus enroulées autour de la momie ; ces inscriptions ne sont autres que des chapitres du *Livre des Morts* dans lesquels le défunt affirme avoir combattu les ennemis d'Osiris, c'est-à-dire avoir pratiqué le bien ⁶². On place de même dans la tombe des figurines de *répondants* qui suppléeront le défunt dans les travaux qu'il sera éventuellement appelé à faire dans le monde inférieur (?). On lit sur ces répondants cette inscription : « O répondants ! Si l'Osiris (le défunt dont le nom suit) est jugé digne de faire dans la divine région inférieure tous les travaux qui s'y font, alors lui est enlevé tout principe mauvais, comme à un homme maître de ses facultés. Or moi je vous le dis : « Jugez-moi digne, pour chaque journée qui s'accomplit ici, de fertiliser les champs, d'inonder les moissons, de transporter le sable de l'Ouest à l'Est. » ⁶³

On a voulu voir dans ces répondants la preuve que le défunt, dans l'autre monde, était astreint à des corvées de labourage dont il se serait déchargé sur eux. En réalité, le défunt divinisé, devenu Osiris, devient « digne » de participer aux travaux du dieu dans la région inférieure, grâce auxquels le monde sera fécondé. C'est un autre aspect de la participation des justes à l'œuvre divine qui consiste à faire triompher dans le monde le bien et la vie sur le mal et la mort.

Le développement considérable du formalisme, qui ne va cesser de croître dans la religion, pour atteindre son maximum à l'époque démocratique qui s'ouvre au 7^e siècle av. J.-C., va acheminer le culte vers ce que l'on appelle habituellement la « magie », celle-ci étant considérée comme la puissance par laquelle les hommes, en prononçant des formules sacrées, cherchent à déterminer la volonté des dieux. Le symbolisme va se dégager des cérémonies auxquelles il était associé pour prendre une valeur intrinsèque qui doit lui permettre d'agir sur les dieux eux-mêmes. Parallèlement va se développer le culte rendu aux animaux. Jusque sous la XIX^e dynastie, les animaux étaient considérés comme de simples symboles : le taureau Apis, symbolisant Ptah, dans le temple de Memphis, le taureau Mnévis, Rê, dans le temple d'Héliopolis, le bouc, Khnoum, dans le temple de Mendès.

Au début de la XIX^e dynastie, par réaction contre le culte dépouillé du dieu Aton, commencent à apparaître les premières traces d'une dévotion vouée à ces animaux ⁶⁴.

En même temps, la notion de l'enfer se précise. Et avec elle l'intervention des mauvais esprits. Nous savons que Ramsès II envoya à la cour hittite une statue du dieu Khonsou pour exorciser une jeune fille possédée par un mauvais esprit ⁶⁵. La magie doit servir d'intermédiaire entre les hommes et les mauvais esprits qui ne sont autres que des démons ou des âmes de défunts damnés ⁶⁶.

Ainsi, deux tendances opposées se manifestent sous la XIX^e dynastie, l'une philosophique, qui s'efforce de revenir à une conception religieuse spiritualiste et monothéiste, l'autre, mystique, dont vont naître les cultes à mystères qui tenteront de mettre l'homme en communication directe avec Dieu, mais dont la déformation donnera également naissance à la magie, à la zoolâtrie.

Notes

1. E. NAVILLE, *Das äg. Totenbuch der XVIII. bis XX. Dyn.* (3 vol., Berlin, 1886) ; W. BUDGE, *The Book of Dead*, 3 vol., 1898. On verra, en français, la traduction (vieille) de P. PIERRET, *Le Livre des Morts des anciens Egyptiens* (Paris, 1907). La dernière publication est celle de Th. G. ALLEN, *The Egyptian Book of the Dead Documents in ...* Chicago, 1960.
2. G. JÉQUIER, *Le livre de ce qu'il y a dans l'Hadès* (Paris, 1894).
3. A. W. BUDGE, *The Egyptian Heaven and Hell*, Londres, 1906, p. 18, 1^{re} heure.
4. BUDGE, *op. cit.*, 2^e et 3^e heures.
5. *Id.*, 5^e heure.
6. *Id.*, 6^e à 9^e heure.
7. *Id.*, 10^e et 11^e heures.
8. *Id.*, 12^e heure.
9. G. JÉQUIER, *op. cit.*, p. 14.
10. A. SHORTER, dans *J.E.A.*, XVII (1931), pp. 23-25.
11. *Pap. Boulaq XVII* : E. GREBAUT, *Hymne à Amon-Rê* (Paris, 1874) ; A. ERMAN, *Literatur*, pp. 350 sqq. ; SELIM HASSAN, *Hymnes religieux du Moyen Empire* (Le Caire, 1928), pp. 157 sqq. ; J. A. WILSON, dans J. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts*, pp. 365-367.
12. *Pap. Boulaq XVII*, 1, 5 ; 3, 1 ; 4, 5 ; 6, 2 ; 6, 3 ; 2, 1 ; 5, 3.
13. *Id.*, 6, 1 ; 4, 3-5.
14. Nous n'insistons pas ici sur le problème soulevé par la corégence possible d'Aménophis III et d'Aménophis IV. On en trouvera la discussion dans E. F. CAMPBELL, *The Chronology of the Amarna Letters*, Baltimore, 1964 ; E. HORNING, *Untersuchungen zur Chronologie und Geschichte des Neuen Reiches*, Wiesbaden, 1964.
15. H. SCHAEFFER, *Altes und neues zur Kunst und Religion von Tell el-Amarna*, dans *Z.A.S.*, LV (1918), pp. 1-43, et notamment p. 43, fig. 29.
16. La doctrine d'Aton est exposée dans l'admirable Hymne à Aton (DAVIES, *El Amarna*, VI, pl. XXVII, pp. 18-19), trad. française de A. MORET, *Le Nil*, pp. 378-379.
17. DAVIES, *op. cit.*, II, p. 181 ; VI, p. 33.
18. Tombeau du Grand prêtre d'Aton, Mérytê (DAVIES, *op. cit.*, I, p. 53).
19. DAVIES, *op. cit.*, IV, p. 3 ; VII, p. 2.
20. Inscription du couronnement, II. 16-17 (Br., *A. R.*, III, § 28).
21. Sarcophage de Séthi I^{er} (LEPSIUS, *Denkmäler*, III, pp. 135-136) ; les quatre races nous sont connues depuis Thoutmosis III.
22. *Mythe de la destruction de l'humanité* : CH. MAYSTRE, dans *B.I.F.A.O.*, XL (1941), pp. 53 sqq. ; A. DE BUCK, *Egyptian Reading-Gook* (Leyde, 1948), pp. 123 sqq.
23. Voir A. ERMAN, *Lit.*, pp. 77-79 ; J. A. WILSON, dans J. PRITCHARD, *op. cit.*, pp. 10-11.
24. J. ČERNÝ, *Thot as Creator of Languages*, dans *J.E.A.*, XXXIV (1948), pp. 121-122 ; A. SAUNERON, dans *B.I.F.A.O.*, LIX (1960), pp. 31 sqq.
25. A. ERMAN, *Religion* (trad. fr.), pp. 180-183 ; Br. *A.R.*, III, § 326 ; H. BONNET, *Reallexikon*, p. 705.
26. P. MONTET, *Tanis*, p. 44.
27. Sur ce traité, on verra J. PIRENNE, *Civ. ég.*, II, pp. 354-367.

28. Hymne d'Amon du *Pap. Leyden I*, 350 (A. ERMAN, *Literatur*, p. 371).
29. A. MORET, *Mystères égyptiens* (3^e éd., Paris, 1922), pp. 127-129.
30. *Pap. Leiden I*, 350, IV, 1 (J. ZANDÉE, *De Hymnen aan Amon*, p. 66; A. ERMAN, *Literatur*, p. 369).
31. Le très bel hymne à Osiris, antérieur à Aménophis IV, qui en fait le roi des dieux, est déjà la manifestation de cette conception (Voir A. MORET, *La Légende d'Osiris à l'époque thébaine...*, dans *B.I.F.A.O.*, XXX, pp. 725 sqq.).
32. L'office est le même pour Rê, Ptah, Amon, Osiris, Horus, Isis, Mout (*Pap. 3014 et 3053* de Berlin).
33. A. MORET a minutieusement décrit cet office d'après les inscriptions du temple de Séthi I^{er} à Abydos (*Le Rituel du culte divin journalier en Egypte*, Ann. du Musée Guimet, XIV, 1902); voir G. ROEDER, *Die äg. Religion in Texten und Bildern*, III (*Kulte, Orakel...*, 1960), pp. 71-141.
34. J. PIRENNE, *Civ. ég.*, II, p. 438.
35. J. VANDIER, *Les Livres funéraires du Nouvel Empire*, dans *La Religion égyptienne* (Coll. *Mana*, 2^e éd., 1949), pp. 100 sqq. Cf. Al. PIANKOFF, *The Tomb of Ramesses VI* (New York, 1954) et, à ce propos, le c. r. de C. DE WIT dans *C. d'Eg.*, XXX/59 (1955), pp. 59-64.
36. *Livre des Morts*, XXXIX, 10; LXXX, 5; LXXXIII, 3.
37. *Id.*, IV, 2.
38. *Id.*, LXXX, 1-3.
39. Lutte du bien contre Apophis: *Id.*, XV, 33; XXXIX, 1, 7 et 12-15; C, 3-4, CXLVIII, 17; CXLIV, 20; CXXVII, 4. Lutte du défunt contre Seth: LXXVIII, 31; XVII, 94; XCIV, 2; CXXX, 16.
40. *Id.*, CVIII, 10; CXLIV, 20.
41. *Id.*, VIII, 3.
42. *Id.*, LXXX, 5.
43. Horus dit à Rê: « Mon œil veille en proportion du mal que Seth fait à mon œil » (*Id.*, CXII, 6).
44. Plutarque, étudiant cette doctrine, fera plus tard d'Apophis le frère du soleil, comme Seth est le frère d'Osiris.
45. *Livre des Morts*, CLXIII, 18-19; XXVIII, 2.
46. Chapitre CXXV du *Livre des Morts*.
47. *Id.*, CXXV, 37-39.
48. *Id.*, CXXV, 14 sqq.; cf. J. YOYOTTE, *Le Jugement des Morts* (Sources orientales, IV, Paris, 1961), pp. 59 sqq.
49. *Id.*, CXXVI.
50. *Pap. Leiden I*, 350, IV, 19 (ERMAN, *Literatur*, p. 370, et A. ERMAN, *Religion* (trad. franç.), p. 164; J. ZANDÉE, *op. cit.*, pp. 75 et 85-86).
51. B. BRUYÈRE, *Rapport sur les fouilles de Deir el-Médineh*, 3^e partie, « Le village » (dans *I.F.A.O.*, XVI, Le Caire, 1939), pp. 84 sqq.
52. Cf. H. BONNET, *Reallexikon*, pp. 20-21.
53. B. BRUYÈRE, *op. cit.*, p. 91.
54. *Id.*, pp. 106-107.
55. *Id.*, pp. 145-146.
56. *Id.*, p. 146.
57. *Id.*, p. 88.
58. *Id.*, p. 167.
59. *Id.*, pp. 160 sqq.
60. E. REVILLOUT, *Les Affres de la mort*, dans *R. égyptolog.* I (1880), pp. 139-143 et II, pp. 18-20; H. BONNET, *Jenseitsglaube*, dans *Reallexikon*, pp. 341 sqq. J. LANDÉE, *Death as an Enemy*, Leyde, 1960.
61. *Livre des Morts*, CXXV, in fine (cf. J. A. WILSON, dans J. PRITCHARD, *op. cit.*, p. 36).
62. Cf. J. VANDIER, *La Religion égyptienne*, pp. 102 sqq.
63. *Livre des Morts*, VI.
64. A. ERMAN, *Religion* (trad. franç.), p. 184.
65. Stèle de Bentresh au Louvre (A. DE BUCK, *Eg. Readingbook*, pp. 106-109; Br., *A. R.*, III, §§ 429 sqq.; G. LEFEBVRE, *Romans et contes*, pp. 221 sqq.; J. A. WILSON, dans J. PRITCHARD, *op. cit.*, pp. 29-31).
66. Voir *Beschwörung*, dans H. BONNET, *Reallexikon*, pp. 111 sqq.

CHAPITRE VI

LA MORALE

1. LA MORALE PUBLIQUE. Après la XII^e dynastie, malgré le retard causé par l'invasion des Hyksos, la monarchie ne cessa de renforcer son pouvoir en face des princes féodaux. La XVIII^e dynastie (1580-1314) marque l'avènement d'une nouvelle période de monarchie centralisée et absolue qui correspond au stade qu'avait connu l'Ancien Empire sous la III^e dynastie.

Le pouvoir royal a retrouvé sa stabilité et l'a reconstituée, non seulement sur le culte du Grand dieu Amon-Rê mais, comme sous l'Ancien Empire, sur l'idée de justice.

Lors de l'installation de son vizir Rekhmirê, en présence de tous les hauts fonctionnaires du pays, Thoutmosis III lui expose comment il faut concevoir la justice¹ :

« Exercer le vizirat, ce n'est certes pas une chose douce : c'est amer comme le fiel. (Être vizir), c'est être l'airain qui entoure l'or de la maison de son maître. C'est ne pas se montrer complaisant à l'égard des magistrats du Conseil, mais c'est (aussi) ne pas user de qui que ce soit à son avantage.

» Vois que tout ce que fait un homme dans la maison de son maître soit fait loyalement : qu'il ne fasse rien (en même temps) pour un autre.

» Vois, se présente-t-il un requérant du Sud ou du Nord, (en un mot) du pays entier, pourvu (de ses pièces ?) en vue d'une audience à l'office du vizir : veille à juger toute cause conformément aux

dispositions de la loi, et selon la rectitude qui lui est propre, en faisant droit à chacun.

» Vois, quand un magistrat juge publiquement, l'eau et le vent font rapport sur tout ce qu'il fait ; on n'ignore rien de ses agissements (...)

» Vois, c'est le refuge du magistrat que de juger les causes conformément aux instructions et en faisant exécuter les décisions. Un requérant qui a été jugé ne pourra pas dire : « Je n'ai pas été mis dans mon droit ».

» Vois, c'est une maxime qui se trouve dans le « Recueil de Memphis »... garde-toi des reproches qu'on faisait au vizir Khéty, parce qu'il désavantageait les membres de sa famille au profit d'étrangers, dans la crainte qu'on pût le traiter de partial... ; cela, c'est aller au-delà de la Justice !

» Ne juge pas (irrégulièrement) : l'abomination du dieu (= du Roi) c'est la partialité. Telle est la doctrine et il te faudra agir en conséquence. Tu verras celui qui t'est connu comme celui qui t'est inconnu ; celui qui t'approche comme celui qui est éloigné de toi. Quant au magistrat qui agit ainsi, il prospérera ici, en cette place.

» N'écarte pas un requérant sans avoir prêté attention à ses paroles. Lorsqu'un requérant en appelle à toi, ne rejette pas ses paroles, sous prétexte qu'elles auraient (déjà) été dites. Ne l'éconduis qu'après lui avoir fait entendre les raisons pour lesquelles tu l'éconduis, car on prétend qu'un requérant aime qu'on prête attention à ses propos, plus (encore) que de voir jugé ce pour quoi il est venu.

» Ne te fâche pas injustement contre un homme ; fâche-toi (seulement) quand il y a lieu de se fâcher. Inspire la crainte, de façon qu'on te craigne, car est (véritablement) magistrat le magistrat que l'on craint. Mais le prestige du magistrat réside (avant tout) dans sa pratique de la justice ; et si un homme se fait craindre excessivement, alors qu'il y a en lui quelque chose d'injuste à la connaissance des gens, (ceux-ci) ne peuvent dire de lui : « C'est un homme » (dans toute la force de ce terme).

» Vois, sois assuré que le magistrat qui parle injustement est jugé en conséquence. Mais tu réussiras si tu exerces cette fonction en pratiquant la justice, car c'est (fondamentalement) l'exercice de la justice que l'on attend du comportement du vizir. Il y est préposé depuis le temps du dieu.

» Vois ce qu'on dit du scribe en chef du vizir : « scribe de la Justice » ; quant à l'office dans lequel tu juges, il contient une large pièce où sont conservés [les procès-verbaux] de tous les jugements. Celui qui doit rendre la justice à la face des hommes, c'est le vizir »...

Malgré le retour à l'ancien idéal de justice, il s'en faut que la société égyptienne ait retrouvé, au 16^e siècle av. J.-C., un niveau égal à celui qu'elle avait connu au 28^e siècle, sous la III^e dynastie. Et cela parce qu'elle n'a pas atteint une émancipation individuelle aussi complète.

Sans doute la noblesse territoriale n'existe plus, confondue avec la noblesse de robe créée par les rois depuis la XII^e dynastie, et la noblesse administrative qui apparaît sous la XVIII^e ; elle ne possède plus de privilèges, mais elle forme une oligarchie qui, en fait, détient toutes les hautes charges du culte et de l'Etat. Une bourgeoisie riche s'est créée dans le commerce et l'administration. Mais, sauf ces deux groupes sociaux qui constituent le pays légal, la masse du peuple ne semble pas participer à la vie publique. En outre, les captifs ramenés des campagnes faites sous les XVIII^e et XIX^e dynasties forment un prolétariat servile qui deviendra de plus en plus nombreux. Des marchands syriens circulent dans le pays qui vendent des esclaves, surtout des femmes étrangères, habiles dans l'art de filer et de tisser. Dans les familles privées, les esclaves sont généralement fort bien traités. Ils sont facilement libérés par leurs maîtres qui souvent leur donnent leur fille en mariage, ce qui en fait automatiquement des hommes libres². Les Egyptiens n'ont pas connu la notion de l'affranchi ; l'esclave rendu à la liberté devient, par ce fait même, égal aux autres citoyens, fût-il étranger d'origine.

En revanche, les captifs employés dans les mines, qui constituent un monopole d'Etat, sur les domaines du fisc et des temples, ont bien peu de chances d'être jamais libérés³. Même ceux-là, cependant, ne constituaient pas une tourbe anonyme, comme ce fut le cas plus tard, pour les esclaves en Grèce et à Rome. Ils étaient souvent répartis par nationalité, en villages de travailleurs. Autour des temples de Thèbes, depuis les campagnes de Thoutmosis III, des bourgs entiers abritaient des colonies syriennes et éthiopiennes où, parmi les captifs et les otages, étaient venus se fixer des mercantis de même origine.

Auprès du temple funéraire d'Aménophis III, un quartier syrien était installé sous l'autorité du fils d'un prince ramené de Syrie⁴. Autour du temple de Thoutmosis IV se trouvait une « colonie de

misérables Nubiens que S. M. avait ramenés de ses campagnes »⁵. Près de Memphis était un « bourg de Hittites »⁶. Aux carrières de Tourah, près de Memphis, travaillaient des Hyksos et des Asiatiques jadis capturés par Ahmosis⁷. D'autres, choisis peut-être parmi les meilleurs, étaient installés dans le domaine royal du Fayoum, où une éducation spéciale leur était donnée, destinée à les égyptianiser, voire à les préparer à exercer, dans les établissements d'étrangers, des fonctions officielles. Ces captifs ne semblent pas vivre sous un régime très différent de celui des réfugiés qui avaient été autorisés à s'installer en Egypte, dans les époques de crise.

Lors des grands troubles qui ravagèrent les provinces syriennes de l'Empire, sous Aménophis IV, des réfugiés, fuyant devant le pillage et l'incendie, furent accueillis avec bienveillance, et on leur promit l'appui paternel du roi s'ils se tenaient dans les limites qui leur étaient assignées⁸. Il est vrai qu'il s'agissait de sujets du pharaon qui fuyaient devant les bandes de Khabirou et d'Amorrites révoltés.

Ces réfugiés avaient, de tout temps, été considérés comme une main-d'œuvre fort utile qu'on accueillait très volontiers⁹. Ce fut le cas, notamment, des Hébreux qui s'étaient installés dans le pays un peu avant l'invasion des Hyksos (vraisemblablement sous la XIII^e dynastie). Ils étaient soumis à un régime spécial, que nous ne connaissons que par ce que nous en rapporte la Bible. Il semble certain que les Hébreux se trouvaient encore dans les environs de Tanis à l'époque de Ramsès II. Ils avaient conservé leur organisation sociale autonome. Leurs « Anciens » continuaient à disposer de leur autorité traditionnelle¹⁰. Ils pratiquaient librement leur culte. L'administration égyptienne leur avait imposé un cadre administratif composé surtout de scribes choisis parmi les Hébreux eux-mêmes¹¹, mais qui avaient été formés dans les écoles du pays. Certains d'entre les Hébreux avaient même — tel Moïse — été élevés au milieu d'Egyptiens de qualité¹² et, par conséquent, initiés au culte solaire. Ces scribes égyptianisés formaient, par-dessus les « Anciens », une nouvelle classe dirigeante investie, semble-t-il, par l'administration égyptienne, d'un certain droit juridictionnel¹³. Les Hébreux, de même que d'autres tribus étrangères installées en Egypte, n'étaient pas soumis à l'impôt que payaient les Egyptiens ; ils devaient, en revanche, des corvées : c'est ainsi que sous Ramsès II, ils furent astreints à fabriquer des briques¹⁴. Ils étaient, en échange, largement rémunérés, s'il faut en

croire les regrets que les Hébreux, dans le désert, éprouvaient en pensant aux marmites de viande, aux poissons et aux autres victuailles dont ils avaient joui en abondance en Egypte¹⁵. Le régime des autres réfugiés était évidemment similaire à celui des Hébreux.

Les captifs, prisonniers de guerre, et aussi sans doute les réfugiés, étaient soigneusement pris en compte par l'administration. Tous étaient inscrits à l'enregistrement, comme aussi d'ailleurs les esclaves vendus aux particuliers ou nés dans le pays.

L'esclave, comme l'homme libre, avait un état civil officiel. Pour les relations courantes, il portait un nom égyptien, mais il était inscrit dans les bureaux de l'enregistrement sous ses deux noms ; il avait une filiation légitime ; son père et sa mère étaient inscrits à l'état civil, ainsi que sa nationalité ; et la personne qui le possédait ou en disposait était mentionnée sur sa pièce d'immatriculation¹⁶. En un mot, il restait un homme, asservi sans doute, mais non ravalé au rang de bête de somme. Parmi les ouvriers engagés au service de l'Etat, on trouve de nombreux artisans étrangers qui pratiquent leurs cultes nationaux et qui souvent sont mariés avec une femme égyptienne¹⁷. Sans doute sont-ce d'anciens captifs ramenés en Egypte et qui, enrégimentés au service de l'Etat comme esclaves, ont fini par devenir, non seulement des hommes libres, mais de véritables citoyens jouissant des mêmes droits que les nationaux.

Ce souci de la dignité humaine qui fit que l'esclave possédait en Egypte un statut plus humain que dans tout autre pays, fut également à la base de la législation sociale qui apparut sous le règne d'Aménophis IV. Nous avons vu, dans l'évolution des conceptions religieuses, l'importance que prit, dans la révolution amarnienne, l'idée de l'égalité des hommes devant Dieu et devant le roi, et par conséquent entre eux. L'urbanisme même de la nouvelle capitale d'Akhetaton, révèle cet égalitarisme. El-Amarna est une ville de bourgeois, les uns riches, les autres vivant au jour le jour de leur travail ; tous, jusqu'au plus modeste sont confortablement logés. Les classes sociales ne sont pas séparées par quartiers et nulle part on ne trouve de logements d'esclaves. Nous savons qu'il y avait, parmi les domestiques, des esclaves syriennes, mais elles étaient traitées comme des servantes libres. Toute la population — c'est là un trait essentiel de la civilisation égyptienne — était libre. Contrairement à ce que l'on vit plus tard dans les cités grecques, où la main-d'œuvre servile dépassait fréquemment le nombre

des citoyens libres, il n'y avait pas à El-Amarna d'esclaves parmi la population ouvrière, entièrement composée d'hommes libres. Les ouvriers et les artisans jouissaient, d'ailleurs, d'une réelle aisance. Les pouvoirs publics cherchaient, manifestement, à leur assurer une vie confortable.

Il suffit, pour s'en convaincre, d'étudier le plan de la cité ouvrière construite au pied de la nécropole amarnienne ¹⁸.

Entourées d'un mur, six rangées de maisons s'alignent le long de rues, tracées de manière à former un carré parfait, et couvertes de façon à protéger les passants contre l'ardeur du soleil. Le long des rues, de distance en distance, de grandes amphores servaient de réservoirs d'eau, laquelle devait être apportée journellement. Toutes les maisons sont semblables, de cinq mètres de façade, sur dix mètres de profondeur, elles se composent au rez-de-chaussée de quatre pièces, un hall d'entrée qui sert aussi d'atelier de tissage, un living-room plus haut, dont le plafond est supporté par une ou deux colonnes, dont les murs sont parfois décorés de fresques et qui comporte comme ameublement, tenant à la construction, un divan, un dressoir à vaisselle, un récipient pour la provision d'eau, une table pour les repas et des niches à lampes ; suit une petite chambre à coucher, et enfin une cuisine avec four et pétrin. Un escalier mène à une terrasse ou à un premier étage.

A l'extrémité de la cité se trouvent les chapelles votives des confréries d'ouvriers, associations religieuses et funéraires qui groupent, semble-t-il, les ouvriers par métier.

Cet unique témoin du niveau de vie de la classe ouvrière parle par lui-même.

Nous avons mentionné plus haut les troubles profonds qu'amena dans le pays la restauration du culte d'Amon après le règne d'Aménophis IV. Une vive réaction se produisit contre la politique démocratique de ce roi, l'oligarchie s'empara de tous les leviers de commande et se livra à de nombreux abus.

Le général Horemheb, porté au trône, tout en rendant au clergé ses privilèges, réagit avec énergie pour restaurer la morale publique et, ce faisant, il continua sur le plan social la politique d'Aménophis IV. Au cours d'un voyage qu'il entreprit en Egypte ¹⁹, pour réorganiser le culte, il put se rendre compte des abus criants dont les juges et les fonctionnaires se rendaient coupables. Il avait pris connaissance des

revendications populaires ; et la misère des pauvres, écrasés par le fisc, soumis à l'arbitraire des agents de l'Etat, l'avait profondément ému. Aussi avait-il résolu de rédiger pour l'Egypte le statut de sa protection. D'une part, il allait s'attacher à faire disparaître la corruption de l'administration, d'autre part — et c'est ceci qui nous intéresse en l'occurrence — il allait s'efforcer d'améliorer le sort des gens du peuple, en s'appuyant sur des conceptions de droit naturel ²⁰. « Sa majesté tint conseil avec son cœur... sur la façon dont elle pourrait extirper le crime et supprimer la fraude. Les décisions prises par S. M. sont une excellente protection : empêcher la violence (et protéger les Egyptiens contre toute oppression). S. M. consacra tout son temps à rechercher le bien-être de l'Egypte et à découvrir (partout les abus commis dans le pays). » ²¹

Le décret sévit de façon impitoyable contre les juges et les fonctionnaires prévaricateurs (un juge qui se laisse acheter est condamné à mort). Mais il ne voulut pas seulement empêcher les actes de violence, il voulut mettre les malheureux à l'abri des exactions du fisc. Aussi ordonna-t-il, sous les peines les plus sévères, de respecter les moyens de travail des contribuables incapables de s'acquitter envers l'Etat. Il est dorénavant interdit aux agents du fisc de saisir la barque d'un insolvable ²², ou le grain qui lui est indispensable pour vivre ²³. Il est formellement défendu de réquisitionner les serviteurs (esclaves ?) des cultivateurs et de les distraire ainsi pendant plusieurs jours de leur travail ²⁴. Toute saisie chez un homme notoirement misérable doit d'ailleurs être suspendue ²⁵.

En outre, quand il se trouve placé devant un litige, le fisc doit faire preuve d'humanité. L'administration loue du bétail à des paysans. Lorsqu'ils ne peuvent reproduire les bêtes qui leur ont été confiées, il ne faut pas s'empresser de les arrêter. Il faut écouter leurs explications et présumer de leur bonne foi ²⁶. Cette même présomption de bonne foi doit être accordée aux paysans qui ne pourraient livrer à l'armée les peaux qu'ils lui doivent à titre d'impôt, alléguant que des soldats ont volé leurs bêtes ²⁷. Ces vols, dit le roi, ont été fréquents et, lorsque la preuve n'en pourra être faite, on pourra dans certains cas se contenter de l'allégation du contribuable. Il y a là un principe d'une exceptionnelle mansuétude qui justifie cette déclaration que fait le roi, en rappelant aux juges les devoirs qui s'imposent à eux : « Ma majesté légifère pour l'Egypte afin de faire prospérer ses habitants. » ²⁸

Pour assurer la stricte application de ces réformes, Horemheb réorganise la juridiction administrative chargée de recevoir les plaintes de ceux qui s'estimeraient lésés par des fonctionnaires ou des juges. Il en confie la charge aux deux juges suprêmes, les vizirs, lesquels statueront chacun à la tête d'un conseil, l'un à Thèbes, l'autre à Héliopolis (ou à Memphis) « en obéissant aux paroles du palais et aux lois du tribunal »²⁹, c'est-à-dire, comme le précise le décret, « aux instructions données oralement » par le roi, et aux « lois (inscrites) dans les recueils »³⁰.

Mais il ne suffit pas de rendre la justice, il faut aussi soulager la misère des pauvres. Et c'est pourquoi le décret se termine en ordonnant que tous les mois soit célébrée une grande fête, à laquelle le pharaon présidera lui-même à Thèbes, au cours de laquelle chaque homme s'assoira devant un bon repas fait de bon pain et de viande prélevés sur les provisions des greniers royaux ; chacun recevra du blé et de l'orge, sans qu'il puisse se trouver personne qui n'en reçoive³¹. Le règne d'Horemheb ouvrit une période de politique sociale, dont les effets nous sont connus par une série de documents du règne de Ramsès II. Rien n'est plus évocateur, pour se rendre compte de l'évolution des idées dans ce domaine, que de suivre l'histoire de la population du village de Deir el-Médineh qui abritait, près de Thèbes, les ouvriers et les artisans employés dans la nécropole³². Fondé par Thoutmosis I^{er}, le village comportait à ce moment quarante maisons. Sa population était formée d'Égyptiens, de descendants de Hyksos et de Nubiens, tous libres. Le cimetière, situé dans les environs, contient des tombes de pauvres gens. Le niveau de vie s'élève sous les règnes des Thoutmosis. L'administration, pour doter d'eau le village, a fait creuser des puits jusqu'à 52 m de profondeur et, n'ayant pas trouvé de nappe aquifère, a installé un service d'approvisionnement d'eau. De grandes amphores sont disposées le long des rues. L'agglomération compte, à ce moment, cinquante-deux maisons et déborde au-dehors.

Après le règne d'Aménophis IV, pendant lequel le village fut, en partie, abandonné par suite de l'exode de la cour vers Tell el-Amarna, la cité est réorganisée suivant des principes nouveaux. Des rues sont percées à travers les anciens blocs et des quartiers neufs sont construits. Sous Séthi I^{er}, c'est un petit bourg de soixante-dix maisons dans l'enceinte et de cinquante maisons au-dehors. Le rempart n'est plus qu'un mur qui entoure les maisons des artisans, des artistes ; celles

des manœuvres sont situées hors des murs. Sous Ramsès II, le village est en pleine prospérité. Les maisons larges de 5 à 6 m sont alignées le long de cinq rues et conçues, sauf quelques exceptions, sur un type uniforme³³ qui rappelle celui des maisons de la cité construite sous Aménophis IV décrite plus haut.

Près du village, des chapelles votives élevées à Thoutmosis III, Aménophis I^{er}, Séthi I^{er}.

Dans le village même, des caveaux sont aménagés pour y recevoir plusieurs membres de la famille. Certains sont de véritables petits monuments.

La population du village vit manifestement dans une très confortable aisance. Le prolétariat de jadis est devenu une classe de petits bourgeois dont l'alimentation paraît largement suffisante, voire riche.

A l'époque de Ramsès II, cent vingt familles résident à Deir el-Médineh. Elles forment une petite municipalité placée sous l'autorité de deux chefs, assistés d'un conseil d'artisans et de manœuvres, et disposant d'un rudiment d'administration composée de quelques scribes et surveillants. Ces deux chefs étaient nommés par le vizir, tandis que les membres du conseil étaient peut-être élus par la population.

Tous les artisans et ouvriers sont affiliés à des confréries religieuses qui semblent posséder des statuts qui faisaient d'elles des associations civiles.

Les ouvriers ne forment pas dans la société égyptienne une classe à part. Ils vivent sous le droit commun ; même les étrangers assimilés sont égaux aux nationaux. Rien ne lie ces artisans et ces manœuvres à leur profession, si ce n'est le contrat temporaire qu'ils concluent avec l'Etat. Certains ont fait de brillantes carrières ; nous connaissons tel ouvrier peintre qui devint scribe et finit comme porte-étendard à la droite du roi³⁴. La politique sociale de Horemheb qui visait à favoriser la petite propriété a porté ses fruits. Nombreux sont les travailleurs qui sont devenus propriétaires de leur maison³⁵, où ils vivent avec leur femme ou avec leur concubine, car l'union libre est fréquente et admise³⁶. L'acquisition de leur maison par les ouvriers est favorisée par la loi ; nous savons, en effet, que depuis Horemheb les maisons ouvrières sont exemptes d'impôts³⁷ ; les ouvriers ne paient d'ailleurs l'impôt que sous la forme de corvées³⁸ à moins qu'ils ne disposent de biens fonciers. Le travail, nous l'avons vu, est protégé

par la loi : il est interdit de saisir les outils et instruments ; en outre, le fait de retenir le salaire de l'ouvrier est un péché grave dont les dieux demanderont compte au défunt.

Le salaire, comme la quantité de travail, est arrêté par le contrat d'engagement. L'ouvrier est tenu de fournir le travail fixé, non seulement en durée, mais en production ; le briquetier, par exemple, est engagé pour mouler, journellement, un nombre de briques déterminé³⁹ ; il est formellement interdit de le faire travailler au-delà de la tâche prévue⁴⁰.

Le régime de travail des ouvriers de Deir el-Médineh nous fait connaître le statut des travailleurs qui sont au service de l'Etat, notamment dans les nécropoles royales.

Ils sont groupés en deux brigades, sous les ordres de deux chefs (aidés chacun d'un « lieutenant ») qui surveillent le travail et d'un scribe qui, entre autres, note les absences des ouvriers. Les motifs conservés sont les plus divers : l'ouvrier a été malade, il a célébré la fête de sa mère, il s'est disputé avec sa femme, il a quitté le village⁴¹. On voit d'après ces notes que l'ouvrier, même engagé, reste libre d'aller et venir. Il ne semble pas qu'une sanction soit prise contre lui pour ses absences. Sans doute, le scribe n'est-il pas compétent pour en décider. Il ne fait que constater le chômage, c'est le tribunal spécial des ouvriers qui décidera de la légitimité des absences. Les litiges du travail sont, en effet, soumis à une sorte de conseil de prud'hommes formés d'ouvriers, présidé par un des deux chefs d'équipe. Un conseil de plusieurs membres reçoit les plaintes dirigées contre les ouvriers, ou déposées par eux ; le président fait l'instruction de l'affaire qu'il renvoie ensuite au conseil, lequel rend sa sentence. Sa compétence ne s'étendit, cependant, jamais qu'aux affaires courantes, tant au pénal qu'au civil ; les causes criminelles, notamment, sont du ressort de la cour vizirale⁴². Au point de vue répressif, le tribunal ouvrier peut condamner à des peines de bastonnade ; pour avoir blasphémé le nom du roi et pour avoir proféré des injures contre lui, un ouvrier est condamné, par ses pairs, à recevoir cent coups de bâton⁴³.

Dans certains cas particuliers, on voit toute l'équipe d'ouvriers siéger comme tribunal sous la présidence de son chef⁴⁴.

Le scribe de l'administration fait périodiquement rapport sur l'activité et la vie des ouvriers au vizir. D'autre part, si un ouvrier s'estime, par exemple, lésé par une décision du tribunal, ou s'il ne

parvient pas à obtenir justice, il lui est loisible d'en référer directement au roi⁴⁵.

Des documents émanant du scribe nous ont conservé le souvenir de ces brigades de travailleurs. L'une d'elles comprend le chef d'ouvriers et le scribe, dix-sept ouvriers, des manœuvres, un gardien, des servantes et un portier. Un médecin est attaché à la brigade dont il fait régulièrement la visite, en vertu des lois sur l'hygiène du travail dont le texte ne nous est pas parvenu, mais dont nous savons qu'elles envisagent les congés, les précautions à prendre contre la chaleur, l'entretien des ateliers, l'hygiène vestimentaire, le logement, le ravitaillement, la répartition équitable du travail⁴⁶.

Le salaire est versé en nature : indépendamment de légumes, de poissons, d'huile et d'onguents, ainsi que de vêtements et de sandales qui leur sont régulièrement remis, les travailleurs obtiennent des rations mensuelles de grains dont les moyennes apparaissent être les suivantes⁴⁷ : les chefs d'ouvriers et le scribe reçoivent 153 l. d'une espèce de grain et 421 l. d'une autre ; les ouvriers 115 l. et 306 l. des mêmes espèces ; le portier de la tombe, 38 l. et 76,5 l. ; le gardien de l'entrepôt, 38 l. et 153 l., respectivement de la première et de l'autre espèce⁴⁸.

La différence entre le salaire du chef ouvrier et des ouvriers est assez faible, ce qui indique un régime nettement démocratique.

Aux jours fériés, des rations de viande et de vin sont données en supplément⁴⁹. Ce paiement en nature n'absorbe pas la totalité du salaire qui doit servir à l'entretien de la famille de l'ouvrier, généralement éloignée du chantier.

Pour que les ouvriers puissent vivre, même les plus modestes, dans l'aisance que révèle le village de Deir el-Médineh, il faut admettre que le salaire était, sous la XIX^e dynastie, largement calculé. D'ailleurs le montant du salaire qui détermine le niveau de vie est en corrélation étroite avec le statut des ouvriers. Or à l'époque qui nous occupe, il est manifestement favorable. On trouve, en effet, dans chaque brigade de travailleurs, un infirmier chargé de préparer les médicaments prescrits par le médecin au cours de ses visites. En outre, ces ouvriers avaient une certaine instruction, puisque la procédure devant les tribunaux ouvriers se faisait par écrit et que les décisions judiciaires leur étaient remises, en résumé, écrites sur ostraca pour faire preuve, sans oublier qu'on voit un membre d'une famille d'ouvriers devenir scribe de la tombe royale⁵⁰.

Les jours de repos sont nombreux. En Egypte le mois de trente jours est divisé en trois semaines de dix jours dont les deux derniers sont des jours de repos. A certaines grandes fêtes, les ouvriers bénéficient de congés exceptionnels. Ainsi lors de la grande procession royale, un congé général de quatre jours leur est accordé ; ceux qui sont éloignés de leur famille en profitent pour rendre visite à leur femme et à leurs enfants ⁵¹.

Les ouvriers sont d'ailleurs conscients de leurs droits. Amenés sur des chantiers où les logements sont insuffisants, ils protestent, se mettent en grève, « se couchent », comme disent les rapports du temps, en se livrant même à de bruyantes manifestations suscitées par quelques meneurs. L'autorité fait droit à leurs revendications et les installe dans des logis plus commodes, dans des dépendances de temples, notamment ⁵².

Le roi lui-même recherche la sympathie des ouvriers. Le discours adressé par Ramsès II aux ouvriers travaillant dans les carrières aux statues royales, à ériger à Héliopolis, dans le grand temple de Ptah à Memphis, et à Pi-Ramsès, sont symptomatiques à cet égard ⁵³. Après avoir récompensé le chef des travaux en lui donnant de l'or et de l'argent, le roi s'adresse aux travailleurs en ces termes : « O (vous), spécialistes et techniciens experts, qui taillez pour moi des monuments nombreux et divers ; (vous), qui adorez les travaux en pierre précieuse, et les choses excellentes ; qui pénétrez dans le granit, et êtes familiarisés avec le quartzite ; (vous), qui êtes vaillants et valeureux dans le travail des monuments... ô (vous), braves jeunes gens, qui (jamais) n'êtes fatigués, et qui, chaque jour, veillez sur le travail en remplissant votre tâche...

» (J'ai) appris ce que vous vous êtes dit (les uns aux autres). Je ne vous ménagerai pas (mes) bienfaits et (mes) actions seront conformes à (mes) paroles.

» Moi, Ramsès-Méryamon, (je vous déclare que) les vivres afflueront au-devant de vous. Il n'y aura pas de « Ah ! puissé-je avoir », concernant l'augmentation de (votre) nourriture... Je réaliserai vos besoins en toutes choses, de sorte que vous travailliez pour moi d'un cœur aimant.

» Je suis le défenseur vigilant de votre état. Les provisions en votre possession (seront) plus pesantes que vos prestations, avec le désir de vous faire vivre pour vous faire prospérer. Je connais votre dur et

excellent métier, (mais aussi) qu'on se réjouit d'y travailler lorsque le ventre est plein !

» Pour vous, les greniers sont gonflés de blé, afin d'empêcher que vous passiez un jour en manquant de vivres. Chacun de vous a une avance d'un mois.

» J'emplis pour vous les réservoirs de toutes choses, de pain, de viande, de gâteaux, en vue de votre préservation ; de sandales, de vêtements et d'onguents abondants, de sorte que vous vous oigniez la tête tous les dix jours, que vous vous rhabilliez chaque année et que vos pieds soient solidement chaussés en tout temps.

» Il n'y aura personne parmi vous qui se couchera affligé par le besoin.

» J'ai installé de nombreuses personnes pour que vous ne manquiez de rien : des oiseleurs-pêcheurs pour (vous) apporter des oiseaux et des poissons ; des horticulteurs, pour (vous) aménager des champs de légumes. Les potiers travaillent au tour à façonner les récipients pour vous rafraîchir l'eau pendant la saison d'été.

» La Haute Egypte navigue constamment pour vous vers le Delta et la Basse Egypte navigue constamment pour vous vers la Haute Egypte avec de l'orge, de l'épeautre, du froment, du sel et des fèves sans nombre.

» J'ai fait tout cela afin que vous prospériez, en travaillant d'un seul cœur pour moi.»

Cette insistance que le roi met à promettre des augmentations de salaire aux ouvriers, et la considération avec laquelle il leur parle, au lieu d'avoir fait répondre à leurs revendications par un fonctionnaire, prouve l'importance que l'Etat attache à l'opinion et à la satisfaction de la classe ouvrière.

Il y a là un aspect imprévu de ce roi-dieu — que les inscriptions royales et les bas-reliefs triomphants montrent comme presque inaccessible aux hommes — qui ne dédaigne pas de répondre aux revendications des travailleurs, presque comme le ferait, de nos jours, un mandataire politique quémendant des suffrages.

La situation des ouvriers industriels nous est moins bien connue. Nous avons conservé cependant un petit « fait divers » révélateur. Une jeune ouvrière, encore inexpérimentée, qui travaillait dans un atelier de tissage de l'Etat, ayant été renvoyée par le chef d'atelier, sa mère alla se plaindre au scribe de la comptabilité dont cet atelier relevait.

Le scribe fit droit à sa demande, ordonna au chef d'atelier de réengager l'ouvrière, ajoutant que pour le déficit du travail qui pourrait en résulter, il aviserait ⁵⁴.

La classe ouvrière, on le voit, n'a plus rien d'un prolétariat misérable.

La prospérité, il est vrai, s'est accrue dans toutes les classes sociales. Les agriculteurs ont atteint un niveau de bien-être qu'atteste le fait que nombre d'entre eux sont propriétaires d'esclaves. La petite propriété s'est répandue largement dans les campagnes. Il ne semble pas, cependant, que les agriculteurs jouissent, comme les ouvriers, de l'exemption d'impôts. Sans doute, les ouvriers doivent-ils leur situation privilégiée au fait qu'ils forment des groupes importants qui, nous venons de le voir, n'hésitent pas à réclamer des augmentations de salaire.

L'enrichissement qui se constate dans les classes populaires est bien plus marqué encore dans la bourgeoisie aisée. L'administration a créé une vaste classe de fonctionnaires et d'employés, ces derniers formant une petite bourgeoisie dont le niveau ne dépasse guère celui de la classe ouvrière et qui, en outre, paye l'impôt sur le revenu, qui atteint 10 % (?) ⁵⁵.

Plus on monte dans la hiérarchie administrative, plus les traitements s'élèvent. Les hauts fonctionnaires, dont les gratifications en or que leur accorde le roi représentent de très grosses sommes, font de véritables fortunes. Les scribes de la comptabilité, en général, ont la réputation d'être fort riches ⁵⁶. Nombreux sont les fonctionnaires qui vivent dans l'opulence, possédant une jolie maison, des jardins bien plantés, une voiture élégante, une barque de parade, des laquais nombreux, des serviteurs et des servantes, bonne table, bon vin et vêtements de prix ⁵⁷. Ces fonctionnaires ne forment pas une caste héréditaire, ils se recrutent dans le milieu des scribes, sont parfois de très petite origine.

Dans cette société individualiste, l'instruction joue le plus grand rôle. Elle s'acquiert dans les écoles où les enfants de toutes les classes sociales sont reçus au même titre ⁵⁸. L'enseignement professionnel est organisé par l'Etat. L'enfant entre en classe à cinq ans. S'il parcourt tout le cycle d'enseignement, il y reste jusqu'à seize ans. Les futurs officiers fréquentent l'Ecole militaire ou l'Ecole de la cavalerie royale ⁵⁹.

Dans les villes vit une bourgeoisie traditionnellement adonnée au commerce. Le rôle des commerçants nous est très mal connu : nous en connaissons qui sont installés dans les grands domaines des temples ⁶⁰, chargés probablement de l'exportation des grains. Des marchands circulent de ville en ville ⁶¹ ; ils pratiquent aussi le prêt à intérêt, vendant couramment à crédit. Des marchands babyloniens, égéens et cypriotes sont signalés en Egypte par la correspondance de Tell el-Amarna. Des bateaux phéniciens remontent le Nil avec leur cargaison ⁶². Des armateurs de Sidon et de Byblos sont installés à Tanis d'où ils font de grosses affaires avec les ports phéniciens ⁶³.

Des marchands étrangers sont signalés dans les documents judiciaires de la XX^e dynastie. Des associations d'hommes d'affaires syriens se livrent au commerce de l'argent, font la banque, ouvrent des comptes courants à leur clientèle. Ils ont des commis partout, étrangers comme eux, et qui, parfois, semblent être leurs esclaves. Ils exercent une grosse influence sociale ⁶⁴. L'or et l'argent circulent abondamment dans le pays sous forme d'anneaux qui servent de monnaie pesée ⁶⁵, ou sous celle de colliers, de vases ou d'objets précieux. Ils s'accumulent dans les mains des gens riches et finiront, d'ailleurs, par exercer, sous la XX^e dynastie, une action dissolvante sur la morale publique et privée.

Tous les gens importants, sous Ramsès II, ont des intérêts dans les affaires commerciales et font du trafic international.

Le souhait de bonheur qu'on va lire ci-dessous est symptomatique à ce sujet. Il fait, en outre, connaître la façon dont vivaient à Thèbes, au 13^e siècle avant J.-C., les gens fortunés :

« Qu'Amon mette la joie dans ton cœur !

» Qu'il te donne une bonne vieillesse, que tu passes une heureuse existence au moment où tu atteindras la qualité de féal, les lèvres intactes, les membres vigoureux et l'œil perçant.

» Alors, vêtu de lin fin, tu monteras ton attelage, fouet d'or à la main, tenant ta canne neuve et des harnachements de cuir à la mode syrienne, des nègres courront devant toi pour exécuter ton désir. Tu navigueras sur ton bateau de cèdre équipé de la proue à la poupe, et tu atteindras le beau portail que tu t'es bâti toi-même.

» Tu t'abreuveras de vin et de bière, tu te nourriras de pain et de gâteaux ; on abattra des bœufs, on ouvrira des jarres tandis que l'on fera devant toi de la musique agréable.

» Ton chef parfumeur t'endura de gommes (aromatiques), ton chef vigneron t'apportera des pampres, l'intendant de tes fermes t'approvisionnera en volailles et le chef des pêcheurs, en poissons.

» Ton vaisseau viendra de Syrie chargé de toutes bonnes choses (il s'agit évidemment ici de trafic) ; ton étable sera pleine de veaux et tes paysans seront prospères. Tu seras stable et ton ennemi tombera ; ton accusateur sera impuissant ; tu entreras en présence de l'Ennéade des dieux et tu sortiras justifié. »⁶⁶

Dans cette société arrivée à l'apogée de sa prospérité, le caractère individualiste du droit a repris, comme sous l'Ancien Empire, toute son ampleur. Il se manifeste non seulement sur le plan du droit public, mais sur celui du droit privé.

2. LA MORALE PRIVÉE. Sous la XVIII^e dynastie, la disparition du régime seigneurial, le retour des terres à l'aliénabilité, ont progressivement détruit la solidarité familiale. L'autorité maritale, l'autorité paternelle, le droit d'aînesse, la tutelle des femmes, le privilège de masculinité se sont effacés. La femme est, de nouveau, devenue l'égale de l'homme. La femme mariée administre librement ses biens propres⁶⁷, une sœur contracte avec son frère⁶⁸, une femme hérite de son fils du vivant de son mari⁶⁹. L'égalité n'existe donc pas seulement entre les sexes mais entre les époux⁷⁰. Le mariage est conclu par un contrat qui règle le régime matrimonial. Fréquemment il établit entre les époux une communauté dont le mari constitue les deux tiers, la femme un tiers ; le survivant jouit de l'usufruit de la part de communauté du conjoint prédécédé, tandis que les biens propres de celui-ci vont à ses héritiers naturels⁷¹. Les fils et les filles jouissent de droits égaux sur les successions de leurs père et mère⁷². Tout naturellement la disparition du bien de famille inaliénable a fait reparaître la liberté de tester⁷³. Le divorce permet la rupture du lien conjugal, mais nous ne savons dans quelles conditions⁷⁴.

L'égalité de la femme a rendu au mariage le caractère rigoureusement monogamique qu'il avait sous l'Ancien Empire. Seul le roi reste polygame. Et il semble même que les influences asiatiques, qui sont manifestes sous le Nouvel Empire, aient donné une plus grande importance au harem. Quoiqu'il n'y ait qu'une grande épouse royale, qui figure avec le roi dans toutes les réunions publiques et à laquelle on élève des statues, le roi a plusieurs « épouses » qui toutes peuvent

lui donner des héritiers légitimes. A côté de ces épouses, des femmes de second rang ont, en quelque sorte, un statut de concubine. A défaut d'héritier légitime, un fils de concubine peut être légitimé et succéder au roi. Il en fut ainsi pour Thoutmosis I^{er}, Thoutmosis II et Thoutmosis III. Les épouses royales sont généralement des femmes de sang royal ou, depuis la XVIII^e dynastie, des princesses étrangères. Les concubines, au contraire, sont fréquemment choisies pour leur beauté et se voient conférer un régime de faveur, des titres singulièrement éminents. Nous connaissons une fille de portier « concubine royale » qui porte l'uraeus sacré. D'autres concubines sont « Souveraine de tout le Pays », « Maîtresse des Deux Terres », « Souveraine du Delta », « Belle Souveraine ». Enfin, le roi dispose de nombreuses femmes qui, peut-être, exercent au palais les rôles de danseuses, chanteuses, etc. Ces femmes sont souvent achetées à l'étranger. C'est ainsi qu'Aménophis III charge le prince de Gézer de lui acheter quarante belles femmes pour son harem, au prix de soixante *deben* d'argent, c'est-à-dire au même prix que les esclaves que les marchands syriens vendent en Egypte⁷⁵. Un prince syrien, vassal du pharaon, se voit imposer de lui envoyer vingt et une jeunes filles. Le roi du Mitanni, Doushratta, en envoyant sa sœur au pharaon comme épouse royale, la fait accompagner par trois cent dix-sept femmes de son entourage. Ce qui signifie que toutes les femmes de harem ne sont pas destinées au roi. En réalité, le harem, ou les harems du roi contiennent, outre les épouses, les concubines et les femmes qui sont à la disposition du roi, tout le personnel féminin des maisons des reines du palais⁷⁶. Les femmes réservées au roi sont en tout cas nombreuses puisque nous savons que Ramsès II eut deux cents enfants dont cent onze fils.

Le palais royal, où ont lieu, de temps à autre — au nouvel-an⁷⁷, notamment — de grandes cérémonies est le centre de la vie mondaine qui prend, sous le Nouvel Empire, un grand éclat. L'ancienne noblesse territoriale vient se fixer à Thèbes où s'accumulent d'immenses richesses et où règne un luxe considérable. Les femmes y participent largement. Jusque vers la XVIII^e dynastie cependant, dans les banquets ou les collations qui se donnent au cours des réceptions mondaines, les femmes sont séparées des hommes, mais sous la XIX^e dynastie elles dînent à la même table, chaque dame ayant à côté d'elle un cavalier. La toilette et la coiffure deviennent de véritables arts, les femmes font un grand usage de bijoux, de fards, de

parfums. Elles ne quittent jamais leur petit sac dans lequel elles transportent leur bâton de rouge à lèvres ⁷⁸. La liberté des mœurs, le luxe de la vie mondaine, la recherche de l'élégance caractérisent la haute société thébaine. Le développement de l'individualisme a précipité l'émancipation de la femme. Elle n'est pas seulement l'égale de l'homme, elle prétend jouir d'une liberté égale à la sienne. Jusque dans les classes les plus élevées, les femmes se libèrent de la retenue d'antan. Les endroits élégants fréquentés par la haute société sont les lieux habituels des rendez-vous que se donnent les jeunes gens et les jeunes filles du meilleur monde. Mais ce laisser-aller élégant reste toujours décent, et les mœurs, comme l'art, répugnent à la vulgarité ⁷⁹ jusque dans les aventures qui s'ébauchent et dont maints poèmes d'amour, charmants d'ailleurs, nous ont conservé le souvenir.

Écoutons-en quelques-uns. Un amoureux chante, en pensant à sa belle :

« Ah ! si j'étais son esclave noire, qui accompagne ses pas, je verrais la couleur de toute sa chair !

» Ah ! si j'étais le blanchisseur... ne fût-ce que pour un mois, je laverais le fard qui oint sa coiffe...

» Ah ! si j'étais l'anneau qu'elle porte au doigt, j'embellirais sa vie ! » ⁸⁰

Voici une jeune fille qui, pour séduire celui qu'elle aime, lui rappelle qu'ils se sont baignés ensemble dans le Nil :

« O, mon frère (ami), il est doux de te suivre dans le fleuve... et de me baigner devant toi. Je veux te laisser voir mes beautés dans ma robe de la plus fine toile, quand elle est mouillée. Je descends dans l'eau avec toi, et j'en ressors vers toi avec un poisson rouge qui est beau dans mes doigts. Viens, regarde-moi... » ⁸¹

D'une autre veine est le grand poème d'amour que nous a conservé le papyrus Chester Beatty. Il est manifestement écrit en vers. Il rappelle, par sa beauté et la passion qu'il renferme, le Cantique des Cantiques.

Pierre Gilbert l'a traduit en vers libres, cherchant à rendre l'impression donnée par la poésie égyptienne, « laquelle ne se fondait pas sur un rigoureux partage de quantités, mais sur un nombre variable d'accents, à disposer à peu près au gré de l'auteur, pourvu que cela fût un rythme » ⁸².

Première stance. Parole de l'amant :

« Unique amante, sans seconde,
Plus belle que toutes les femmes,
Vois, elle est comme l'étoile qui se lève
Au commencement d'une belle année ;
Lumineuse et parfaite, éclatante de teint,
Elle séduit par le regard de ses yeux
Et charme par les paroles de ses lèvres.
(Chez elle, pas un mot de trop !)
Son cou est long et son sein éclatant,
Sa chevelure de vrai lapis-lazuli ;
Son bras surpasse l'or.
Ses doigts ressemblent aux fleurs de lotus.
Étroitement ceinte à la chute des reins,
Elle a des jambes belles plus que ses autres beautés,
Et noble est son maintien quand elle marche sur la terre.
— Elle captiverait mon cœur par son embrassement.—
Le cou de tout homme, à cause d'elle,
Se tourne pour la voir.
Heureux celui qui l'embrasserait toute !
Il semblerait le premier de nos jeunes galants.
On la suit des yeux lorsqu'elle s'éloigne,
Telle cette déesse unique. »

Quant à la jeune fille, l'amour la tient au point de lui faire perdre la coquetterie.

Quatrième stance

« Il me fuit aussitôt, mon cœur ⁸³,
Dès que je me souviens de l'amour que j'ai pour toi.
Il ne me laisse plus me conduire comme les autres gens.
Il est arraché de sa place.
Il ne me laisse plus me chercher une robe,
Ni me parer de mon éventail.
Il ne me laisse plus me farder les yeux
Ni du tout me parfumer.

« — Ne t'arrête pas. Entre dans sa maison ! »,
 Me dit-il chaque fois que je me souviens de l'ami.
 « Ne te conduis pas envers moi comme un sot, mon cœur,
 » Pourquoi fais-tu le fol ?
 » Tiens-toi en repos, sois calme, l'amant vient vers toi,
 » Ainsi que toute ma vigilance.
 » Ne permets pas que les gens disent de moi :
 « — Voilà une femme qu'égaré l'amour. »
 » Sois ferme, chaque fois que tu te souviens de lui ;
 » Mon cœur, ne me fuis pas. »

C'est tout le fond du caractère de la population ardente de l'Égypte qui se révèle dans ces quelques fragments. L'amour de la vie qui s'est si intimement mêlé au mysticisme religieux s'y montre dans toute sa liberté. La femme y paraît libre d'elle-même et parée de toute sa séduction, cette séduction amoureuse que l'on trouve célébrée jusque pour les filles du roi et jusque dans les tombeaux, comme le rappelle cette délicieuse épitaphe d'une jeune défunte qui voulut être femme avant d'être princesse :

« Douce, douce d'amour, la princesse Moutiritis,
 Douce, douce d'amour, auprès du roi Menkheperre ;
 Douce, douce, auprès de tous les hommes,
 Maîtresse d'amour parmi les femmes.
 C'est une fille de roi, douce d'amour,
 Belle entre les femmes,
 Une fille non pareille à voir.
 Noirs sont ses cheveux, plus noirs que la nuit,
 Plus que les baies du prunellier ;
 Blanches sont ses dents,
 Plus que les dents du silex sous la faucille ;
 Deux couronnes de fleurs sont ses deux seins
 Bien dressés sur sa poitrine. » ⁸⁴

Ainsi que le fait apparaître l'étude de la société, les grandes crises apaisées, le Nouvel Empire en est revenu à une conception classique de la religion et de la vie. On a l'impression que l'Égypte a retrouvé des bases éternelles de civilisation, et tout naturellement on cherche,

dans des traités, à fixer sa morale, ses règles de vie, comme l'ont fait jadis les moralistes de l'Ancien Empire. L'œuvre d'Any ⁸⁵ constitue un exemple typique de ces petits manuels scolaires de morale, rédigés sous la forme d'une suite de préceptes. En somme, la société, ayant retrouvé un caractère individualiste, on revient, tout naturellement, à la morale de l'Ancien Empire, sous lequel s'était constitué le premier type de civilisation individualiste qui nous soit connu.

Si, cependant, on compare Any au moraliste Ptahhotep, le seul moraliste dont nous ayons conservé l'œuvre complète pour l'Ancien Empire, on constate que l'inspiration n'en est pas la même. Ptahhotep enseigne une morale laïque ; les idées religieuses, bien entendu, en forment la base, mais l'idée d'une récompense ou d'un châtiment après la mort n'y est que sporadiquement indiquée. Une conception très haute de l'existence sociale s'y révèle, appuyée, à la fois sur la notion de l'intérêt individuel envisagé sous l'angle d'un idéal élevé, et sur l'idée de la solidarité humaine, de la charité. Any, au contraire, est un moraliste religieux. Avant tout, pour lui, il faut songer à l'au-delà ⁸⁶. Il faut fréquenter les offices, prier, tenir l'idée de Dieu toujours présente à l'esprit ⁸⁷. Sa façon d'envisager la morale est celle d'un mystique. La prière, pour Any, n'est pas un acte public ; Dieu a les manifestations bruyantes en horreur ; ce qu'il veut, c'est qu'on le prie humblement, « d'un cœur aimant dont toutes les paroles restent secrètes » ⁸⁸. Dieu intervient en tout. Il protège les affaires de celui qui l'invoque, écoute sa parole ⁸⁹, mais il faut avoir la foi, « ne pas discuter les mystères de Dieu ». Il faut savoir l'aimer pour lui-même, avec humilité, sans ostentation, ne pas suivre les processions en marchant d'une façon hautaine, ne pas s'approcher familièrement de ses statues ⁹⁰, car « c'est Dieu qui grandit celui qui devient grand » ⁹¹. Il faut s'attacher à la divinité elle-même, non à ses emblèmes : « Le Dieu du pays est Shou (la lumière solaire) au-dessus de l'horizon » ⁹² ; sur la terre il n'y a que ses représentations auxquelles le culte est rendu journellement.

La morale pour Any n'est donc pas, comme pour Ptahhotep, une règle de vie sociale, mais essentiellement une règle de vie religieuse. Elle n'est pas faite pour cette vie, mais pour l'autre. Aussi recommande-t-il de se détacher des joies sensuelles pour se consacrer à la contemplation ⁹³. Il ne faut pas perdre de vue que la mort peut vous saisir à tout moment, car « la mort ravit l'enfant, celui qui est (encore) dans le giron de sa mère, comme celui qui a atteint la vieillesse » ⁹⁴.

Chose étrange, la morale bâtie sur une conception aussi religieuse de la vie apparaît comme moins orientée vers la charité que celle de Ptahhotep. C'est la prudence, la modération, qualité foncièrement égyptienne d'ailleurs, qui domine⁹⁵. La famille est comme sous l'Ancien Empire, le véritable cadre de la vie. L'amour paternel et l'amour maternel sont les piliers essentiels de la société humaine. Le père doit être le refuge de tous les siens, et l'amour de la mère pour ses enfants⁹⁶, fait de tant d'abnégation, doit toujours rester présent dans leur cœur : « Lorsque tu fus enfanté, après des mois, elle (ta mère) s'est encore assujettie (à tenir) son sein dans ta bouche, trois ans durant. Le dégoût de tes excréments fut durable, mais son cœur ne se dégoûta pas au point de dire « Que ferai-je ? ». Elle t'a mis à l'école lorsque tu eus appris à écrire, et elle restait (là) à cause de toi, chaque jour, avec du pain et de la bière de sa maison. Te voici jeune homme : tu as pris femme et tu t'es installé dans ta maison. Aie l'œil sur (les enfants) qui te naîtront et que tu élèveras, de la manière dont le fit ta mère. Evite qu'elle ne t'adresse un reproche, qu'elle n'élève les bras vers Dieu et que celui-ci n'entende ses cris. »⁹⁷

C'est pourquoi les enfants se feront un devoir de célébrer le culte funéraire de leurs parents⁹⁸.

Dans la famille, l'égalité doit exister entre les époux (la morale est donc conforme au droit). Le mari doit apprécier les soins que son épouse donne au ménage⁹⁹. La vie conjugale suppose une libre discipline, à laquelle le mari, d'ailleurs, doit tenir la main ; mais, avant tout, il doit se discipliner lui-même « en se gardant de la femme du dehors qui n'est pas connue dans sa ville ». Car « c'est une eau profonde et immense dont on ne connaît pas les contours ».

Une femme dont le mari est absent et qui te dit chaque jour : « Je suis jolie », alors qu'il n'y a pas de témoin (...) c'est un grand péché, digne de mort, quand on l'écoute. »¹⁰⁰ Il faut donc ne pas se laisser prendre le cœur.

Un autre document de la même époque décrit la vie conjugale dans un ménage d'officiers. Il évoque bien cette importance prise par la femme dans la vie sociale — que nous avons décrite plus haut — et aussi dans la famille. « Enfin, ma femme, quand j'étais jeune — écrit un officier, en s'adressant à son épouse décédée dont le souvenir le poursuit, et qui se croit persécuté par l'esprit de la défunte —, je fus toujours à tes côtés. Quand j'occupais des emplois ailleurs, je ne t'ai

pas délaissée et je n'ai causé nul chagrin à ton cœur... Rappelle-toi, lorsque je fus officier de l'armée du roi, parmi les guerriers de la charrie (corps d'élite), je les laissai venir près de toi ; ils t'apportaient de bonnes choses et je ne t'ai rien caché tant que tu as vécu. On n'a jamais trouvé que j'aie mal agi envers toi... ni que je sois entré dans une autre maison¹⁰¹. Et lorsque je fus nommé à la place où je suis maintenant et qu'il me fut impossible de revenir, je t'ai envoyé l'huile, le pain, les vêtements dont tu avais besoin. »¹⁰²

C'est toute une page de vie que fait surgir cette lettre, évoquant un ménage dont la femme tient le haut du pavé, reçoit chez elle de brillants officiers, tandis que le mari s'efforce de lui plaire, sans y avoir réussi, semble-t-il.

L'idéal du bonheur, d'après Any, c'est de bien gérer ses affaires, de posséder une maison dans laquelle on habite seul avec sa famille¹⁰³, au milieu « d'un enclos arrosé, entouré de bosquets et de plantations, en remplissant ses mains de toutes les fleurs que son œil aperçoit »¹⁰⁴, mais il ne faut pas jouir de sa richesse sans penser aux pauvres, car le sort est changeant, « le cours des eaux prend parfois une direction différente, les grands océans deviennent des terres arides ; les rivages, de profonds abîmes ». Rien n'est immuable¹⁰⁵.

Ainsi faut-il, pour conserver sa situation, se conduire en honnête homme. Il faut avoir une vie digne ; être actif, énergique, économe, savoir thésauriser pour soi-même¹⁰⁶, car on s'empresse autour de celui qui possède ; ne pas être prodigue ; généreux, cependant, être maître de soi¹⁰⁷, ne pas s'enivrer, ne pas faire d'excès... Et quel que soit son sort, s'en contenter¹⁰⁸ sans envier le bien d'autrui¹⁰⁹. Il faut bien choisir ses fréquentations, l'amitié met de la douceur dans la vie¹¹⁰. Il faut savoir répondre avec douceur à un maître irrité¹¹¹ et traiter ses sous-ordres avec affabilité et humanité¹¹². Dans les relations sociales, il faut savoir montrer de la discrétion¹¹³, ne pas s'imposer dans les maisons où l'on ne vous a pas invité¹¹⁴, ne pas bavarder sur le compte d'autrui¹¹⁵. Il faut être affable et bon, conciliant dans ses propos¹¹⁶, savoir se taire¹¹⁷. La politesse est une qualité essentielle ; l'homme bien élevé ne doit pas rester assis devant une personne qui se tient debout¹¹⁸ ; il doit parler doucement, savoir accueillir aimablement un étranger dans sa maison¹¹⁹ et lui offrir une collation¹²⁰. Mais, surtout, il faut se garder d'être mêlé à des rixes¹²¹ ; il faut fuir les endroits où règne le trouble afin de ne pas être mêlé à quelque vilaine

histoire devant les tribunaux ¹²², éviter les procès aussi et, pour cela, respecter la propriété d'autrui ¹²³.

L'homme qui suivra ces règles de vie parviendra à ses fins ¹²⁴.

Tout cela ne suffit pas, cependant, pour faire une brillante carrière ; la façon d'y parvenir, c'est l'étude : il faut se consacrer à étudier les livres, arriver à raisonner juste et à s'exprimer élégamment, car c'est par sa valeur personnelle qu'un homme réussit ¹²⁵.

Mais cela pose la question de savoir si la nature humaine est perfectible par l'éducation. C'est ce que discute Any en mettant en présence un maître qui croit en la valeur de l'éducation et son disciple porté à croire que l'homme, quoi qu'il puisse faire, sera entraîné par sa nature.

Le maître expose son point de vue : « Le taureau combatif, qui démolissait son étable, finit pas ne plus pouvoir abandonner son enclos ; il domine sa nature et se soumet au dressage, le voilà dans la forme d'un bœuf à l'engrais ; le cheval accepte le harnais et, obéissant, se met en route ; le chien écoute la parole et suit son maître. D'ailleurs, ajoute-t-il, n'apprend-on pas au nègre, au Syrien, à tous les peuples étrangers, à parler l'égyptien ? » ¹²⁶ Mais le disciple est sceptique. Selon lui, chaque homme est « tiré » par sa propre nature ¹²⁷. Eh quoi ! réplique le maître, « le bois tortu, abandonné à terre, et que le soleil a frappé et a séché, le charpentier le ramasse, le redresse et en fait la canne d'un grand ». Et, s'emportant : « O toi, esprit sans réflexion, es-tu disposé à te montrer intelligent ou es-tu (irréremédiablement) voué à l'échec ? » ¹²⁸ Le disciple persiste, cependant, dans son attitude : « Vois, dit-il, ô savant à la main ferme, l'enfant qui est dans le giron de sa mère, son intelligence, c'est qu'il tète. » A cette façon de vouloir prouver que l'instinct domine l'être humain, le maître répond : « Mais (bientôt) il se servira de sa bouche pour dire : donne-moi à manger » ¹²⁹, usant ainsi de l'intelligence qu'il aura acquise en apprenant à parler.

Cette discussion, qui constitue la conclusion des *Maximes d'Any*, semble bien être l'écho d'une querelle d'écoles qui aurait, à cette époque, intéressé les milieux intellectuels, préoccupés d'une véritable philosophie de l'éducation.

Any, sans trancher la question, conclut en disant que, quelle que soit leur valeur intellectuelle, tous les hommes restent égaux, les plus simples comme ceux qui sont arrivés au faite de la considération, du

savoir. « Le bois dur, dit-il, sert à faire des meubles délicats », ainsi l'homme fruste peut arriver à la sagesse, mais même alors, il ne sera que bien peu différent des autres, car tous les hommes crient de la même manière, le savant à la main puissante et le jeune enfant encore au sein de sa mère « donne-moi à manger ».

Quant à la sagesse populaire, elle a tranché cette controverse par un proverbe : « Lorsqu'un idiot agit selon son instinct, il agit avec intelligence. » ¹³⁰

Cette simple petite phrase contient en elle toute la philosophie morale de l'Égypte. L'homme, en qui se trouve le *ka* — lequel n'est autre qu'une parcelle de Dieu — agit sagement, fût-il un idiot, quand il s'abandonne à l'instinct qui est donné à l'homme comme aux animaux, par cette « raison » qu'il ignore, mais qui constitue la base même de sa vie. Quant à l'éducation, elle doit consister à amener l'homme à chercher Dieu en lui-même, à devenir conscient de cette raison divine qui est en lui, et dans laquelle il trouvera la force de surmonter les impulsions de son corps matériel.

Cette sagesse populaire, qui contient en elle-même toute une conception de la morale, s'exprime, sous le Nouvel Empire, dans de nombreuses œuvres littéraires, parmi lesquelles il y aurait eu des fables dont seuls des ostraca figurés nous conserveraient le souvenir. Le sujet d'un de ces ostraca annoncerait la fable d'Esopé : *Le Chevreau et le Loup*. Un chevreau resté en arrière du troupeau était poursuivi par un loup. Le chevreau se retourna vers le loup et lui dit : « Je sais bien, Seigneur Loup, que je suis pour vous un régal, cependant je ne voudrais pas mourir sans gloire ; jouez un air de flûte et je vais danser. » Le loup joua de la flûte et le chevreau dansa. Mais les chiens avaient l'oreille au guet ; ils accoururent et se lancèrent à la poursuite du loup. Celui-ci se retourna, à son tour, vers le chevreau et lui dit : « J'ai bien mérité ce qui m'arrive ; je ne devais pas faire le joueur de flûte, puisque je ne suis qu'un boucher. » De même, si l'on sort de sa profession pour en prendre une autre à l'improviste, on perd les avantages qu'on a sous la main ¹³¹.

C'est encore ce qu'exprime un proverbe populaire égyptien : « Si tu es marchand de paille, et que la paille vient à manquer, ne te fais pas marchand de blé. » ¹³²

Rares sont, cependant, les scribes qui pensent comme Any. La plupart des écrivains égyptiens ont fait une différence considérable

entre l'homme instruit et celui qui ne l'est pas. Rien n'est plus beau, à leur avis, que de laisser après soi des écrits qui puissent éclairer les générations à venir. A l'immortalité telle que la conçoit la religion, le scribe compare celle qu'il conservera grâce à ses écrits ¹³³.

« Ces scribes savants, écrit l'un d'eux, depuis le temps des successeurs des dieux et des prophètes, il leur est arrivé que leurs noms soient établis pour l'éternité, bien qu'ils aient passé, ayant achevé leur temps de vie, et que tous leurs contemporains soient oubliés,

» Ils ne se sont pas fait de pyramides... Ils n'ont pas su laisser d'héritiers qui fussent nés de leur chair..., mais ils ont laissé comme héritiers les livres d'enseignement qu'ils ont faits. Ils ont chargé leurs œuvres d'être leurs prêtres funéraires, et leur tablette à écrire, leur fils chéri... »

« L'homme périt, le corps retourne en poussière, tous ses contemporains retournent à la terre ; grâce au livre son souvenir se transmettra de bouche en bouche. Mieux vaut donc un livre qu'une maison bien construite ou qu'un temple dans l'Occident ; mieux qu'un château fort ou qu'une stèle érigée dans un sanctuaire... »

Evidemment tous les hommes qui se livrent à l'étude ne peuvent pas avoir la prétention de voir passer leurs œuvres à l'immortalité. Au moins, en travaillant — à quelque travail que ce soit — trouvera-t-il la plus haute satisfaction sur cette terre. « L'amour pour le travail qu'il fait, écrit Any, transporte l'homme auprès de Dieu. »

L'évolution mystique qui s'opère dans la morale égyptienne, et que nous avons déjà signalée dans les *Maximes d'Any*, s'accentue au cours de l'époque ramesside. Le représentant le plus intéressant en est Amenemopé ¹³⁴. C'est un fonctionnaire du cadastre à l'administration domaniale ; son œuvre n'est pas celle d'un théologien, mais d'un moraliste qui se rattache à la lignée des Ptahhotep et des Any. La morale d'Amenemopé est dominée par l'idée de la foi. S'adressant au grand public, il partage les conceptions religieuses qui sont celles d'un homme cultivé de son temps. Sa religion se caractérise par un panthéisme de tendance nettement monothéiste. Pour lui, la divinité est une, il l'invoque sous le nom de Dieu (*neter*), parfois sous celui de Rê. Le nom d'Amon n'est pas donné une seule fois dans son œuvre ¹³⁵, ce qui prouve que la religion privée (qu'il représente) se distinguait de l'aspect politique du culte. Amon est le dieu qui règne, qui confère le pouvoir. Mais c'est Rê qui parle aux hommes dans le secret de leur

conscience. Tout symbolisme a disparu du langage religieux d'Amenemopé. En face de Dieu, il n'y a qu'une force, celle du mal représenté par le grand serpent Apophis ¹³⁶.

Une autre observation s'impose : on ne trouve pas dans Amenemopé — pas plus d'ailleurs que dans Any — d'allusion au devoir moral vis-à-vis du roi. Sans doute, il faut respecter la justice royale : « Ne comparais pas en justice devant le magistrat, en faussant tes paroles » ¹³⁷, mais la justice temporelle est faible et, en fin de compte, c'est Dieu seul qui représente la justice suprême.

La sagesse consiste donc à se mettre dans les bras de Dieu ¹³⁸. Au milieu de la société très prospère et très attachée aux biens matériels, que représente la XIX^e dynastie, Amenemopé, tourné vers le mysticisme, place la sagesse dans le détachement : il faut se contenter de ce que l'on est et de ce que l'on a, ne pas aspirer à la richesse ¹³⁹, ne pas chercher le superflu quand on possède le nécessaire ¹⁴⁰, ne pas être avide de cuivre (c'est-à-dire de monnaie), et haïr le beau lin ¹⁴¹, ne pas être envieux du bien de l'homme de peu ¹⁴², ni avide de gagner largement sa vie en se mettant au service d'un grand, « car, quand il te place comme administrateur de son avoir, son bien-être hait le tien » ¹⁴³. Il faut savoir accepter sa place dans la société, si humble soit-elle, et se courber devant l'autorité des puissants : « Quand tu vois quelqu'un qui est plus grand que toi et qui a une suite derrière lui, honore-le, ... un dos n'est pas brisé quand on le plie. » ¹⁴⁴ « N'injurie pas quelqu'un qui est plus grand que toi... Laisse-le te battre en gardant ta main dans ton sein (geste du salut), laisse-le t'injurier en te taisant. Demain quand tu marcheras devant lui, il te donnera libéralement du pain. » ¹⁴⁵

On conçoit qu'une attitude aussi humble, aussi résignée — on pourrait même dire pitoyable — ne permette pas une morale très dynamique. Il faut temporiser devant l'ennemi, et s'incliner devant « celui qui fait du tort » ¹⁴⁶ ; il faut être prudent, « hésiter avant de parler » ¹⁴⁷, ne pas répliquer à ses supérieurs ¹⁴⁸, ne pas se mêler des affaires des autres, et si l'on voit quelqu'un qui agit mal, le mieux est de s'éloigner sans rien dire ¹⁴⁹. La sagesse consiste à vivre modestement en évitant de fréquenter « qui est plus grand que toi et en ne te liant qu'avec des gens de ta condition » ¹⁵⁰.

Il y a une énorme différence entre cette morale sans noblesse, dénotant un tout petit bourgeois craintif, et la haute morale, à la fois

charitable et noble, de Ptahhotep. Mais, à côté de cette humilité sans grandeur, on trouve de façon assez imprévue, dans l'œuvre d'Amenemopé, une très haute idée de la vie intérieure. Dès lors, l'attitude de l'auteur devant les circonstances de la vie apparaît comme une souveraine indifférence pour tout ce qui ne touche pas aux rapports de l'homme avec Dieu. Être résigné, certes, mais être pitoyable aux malheureux, être bon, laisser autour de soi autant de bien que possible en adoucissant le sort des humbles parce que « Dieu aime celui qui réjouit les humbles, bien plus que celui qui honore les notables »¹⁵¹. Il faut donc, pour lui plaire, être secourable aux misérables, aux veuves, aux étrangers¹⁵², ne pas se moquer des infirmes¹⁵³. Le fonctionnaire, lui-même, c'est devant Dieu qu'il est responsable ; si donc il trouve un grand arriéré chez un pauvre, qu'il le divise en trois parties, qu'il en jette deux et ne lui en laisse qu'une, cela lui fera trouver le chemin de la vie (éternelle)¹⁵⁴.

Dans Amenemopé apparaît l'idée de bénéfice injuste, tel celui que prélève sur un pauvre le propriétaire d'une barque qui se fait payer pour lui faire traverser le Nil¹⁵⁵.

Se faire aimer par les hommes¹⁵⁶, ne pas faire de mal à autrui ; être équitable et charitable¹⁵⁷, tels sont, pour Amenemopé, les fondements de la morale.

Pour y parvenir, il faut se fier à Dieu. Il faut l'invoquer par la prière, chaque matin, en lui demandant « le salut et la santé »¹⁵⁸, se souvenir que « Dieu est la perfection, tandis que l'homme est dans son insuffisance », et chercher à pratiquer le bien avec humilité, sans se glorifier de sa vertu. « Ne dis pas : « Je n'ai pas péché », et ne cherche même pas à ne jamais pécher, car cela c'est dans la main de Dieu » ; il ne faut pas vouloir atteindre à la perfection, car « celui qui cherche à être parfait s'amointrira en un instant » ; il faut être de bonne volonté, sans se figurer que l'homme puisse se diriger par sa seule volonté, car « si la langue (c'est-à-dire la volonté) de l'homme est le gouvernail du bateau, c'est Dieu qui en est le pilote »¹⁵⁹. Et comme « en vérité nul ne connaît la pensée de Dieu, ni de quoi demain sera fait », le mieux est de se confier, en silence, à la volonté divine »¹⁶⁰. Car Dieu est le maître de la vie et de la mort ; « l'homme est argile et paille et Dieu est son architecte ; il détruit et il construit journellement »¹⁶¹. Ainsi se forme l'idée de la prédestination qui vient menacer le grandiose libre-arbitre qu'avait conçu jadis le panthéisme solaire.

Amenemopé n'est pas seul à représenter cette idée qu'avant tout, il faut se refuser au mal. Un moraliste de basse époque formule, pour la première fois parmi les hommes, la suprême règle de la bonté : ne pas rendre le mal pour le mal. « Je n'ai pas souillé ma bouche, dit-il, en blessant celui qui m'avait blessé »¹⁶².

Ce mysticisme qui, en dehors des classes riches jouissant allégrement de la vie, se répand dans la bourgeoisie éclairée, et tend à substituer, sur le plan moral, sur le plan de la vie de tous les jours, l'autorité de Dieu à celle du roi, coïncide avec la période de démembrement du pouvoir qui se manifeste dès la fin de la XIX^e dynastie. Derrière l'immense prospérité que l'Égypte connaît sous le règne de Ramsès II se dissimulent les causes profondes d'une décadence prochaine. Le clergé, largement privilégié, devient la première puissance économique et foncière de l'Égypte. L'immunité qu'obtiennent les domaines sacerdotaux font reparaître le régime seigneurial qui repousse progressivement l'autorité du roi ; dans l'administration, une oligarchie enrichie par le pouvoir accapare les hautes fonctions administratives et se détache de la nation à laquelle elle se superpose. L'Égypte, après Ramsès II, ne sera plus en mesure d'affronter la grande crise internationale qui se prépare. L'invasion des Peuples de la Mer sous le règne de Mineptah, successeur de Ramsès II, précipite brusquement l'Égypte dans une période d'anarchie, dont l'énergie de Ramsès III, qui rétablit momentanément la situation, ne parviendra pas à la sauver. Et, une nouvelle fois, comme après la période d'absolutisme de l'Ancien Empire, l'Égypte va glisser vers la féodalité. Sous la XXI^e dynastie (11^e s. av. J.-C.), l'Égypte se brise, pratiquement, en deux États, le Sud devient une théocratie féodale dominée par le grand prêtre de Thèbes, tandis que dans le Nord la monarchie tente de se maintenir à Tanis.

Mais le roi n'est plus capable de s'imposer. Les chefs des mercenaires libyens, et semble-t-il achéens, qui ont été installés dans le Delta sous le règne de Ramsès III, vont se transformer en princes féodaux. Et du 10^e au 7^e siècle, l'Égypte, démembrée, va connaître une nouvelle période féodale.

Notes

1. Traduction d'A. THÉODORIDÈS, d'après R. O. FAULKNER, *The Installation of the Vizir*, dans *J.E.A.*, XLI (1955), pp. 18-29.
2. Voir la statuette du Louvre éditée par J. DELINAGES, dans *B.I.F.A.O.*, XXXVIII (1939), pp. 217-233. Cf. HELCK, *Urk.*, IV, 1369.
3. Cf. R. CAMINOS, *Miscellanies*, p. 230; W. WOLF, *Papyrus Bologna 1086: Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Neuen Reiches*, dans *Z.A.S.*, LXV (1930), p. 94.
4. W. HELCK, *Urk.*, IV, 1649; BR., *A.R.*, II, § 884.
5. W. HELCK, *Urk.*, IV, 1556; BR., *A.R.*, II, §§ 821 et 824.
6. W. HELCK, *Urk.*, IV, 2019; BR., *A.R.*, II, § 1043.
7. G. MASPERO, *Hist. Or.*, II, p. 93.
8. W. HELCK, *Urk.*, IV, 2085; A. GARDINER, dans *J.E.A.*, XXXIX (1953), p. 7.
9. BR. *A.R.*, III, §§ 636-638; P. MONTET, *Géographie de l'Égypte ancienne*, I (Paris 1957), pp. 214-215.
10. *Exode*, IV, 29-30.
11. *Id.*, V, 14-19.
12. *Id.*, I, 10.
13. *Id.*, XVIII, 13-14.
14. *Exode*, V, 6-19.
15. *Exode*, XVI, 3 sqq.; *Nombres*, XI, 5.
16. W. WOLF, *op. cit.*, p. 92; A. THÉODORIDÈS, dans *R.I.D.A.*, 1960, p. 112, n. 290.
17. Le village ouvrier de Deir el-Médineh en témoignage (v. note 18).
18. C. L. WOOLLEY, *Excavations at Tell el-Armana* dans *J.E.A.*, VIII (1922), pp. 48 sqq.; et cf. B. BRUYÈRE, *Rapport sur les fouilles de Deir el-Médineh*, 3^e partie, « le village » (dans *Fouilles de l'I.F.A.O.*, XVI, 1939), p. 53.
19. *Décret d'Horemheb*, côté gauche, l. 3 (BR., *A.R.*, III, § 63).
20. On trouvera toute la bibliographie du décret d'Horemheb dans J. PIRENNE, *Civ. Eg.*, II (1962), p. 371, n. 23.
21. *Décret*, ll. 10 sqq.
22. BR., *A.R.*, III, § 51.
23. *Id.*, III, §§ 61-62.
24. *Id.*, III, § 55.
25. *Id.*, III, § 53.
26. *Id.*, III, § 57.
27. *Id.*, III, § 56.
28. *Id.*, III, § 65.
29. *Décret*, côté gauche, l. 4.
30. On verra J. PIRENNE, *La Loi et les décrets royaux en Égypte sous l'Ancien Empire*, dans *R.I.D.A.*, 1957, pp. 23 sqq.
31. BR., *A.R.*, III, § 66.
32. B. BRUYÈRE, *Rapport sur le village de Deir el-Médineh*.
33. A. BADAWI, *La Maison mitoyenne de plan uniforme dans l'Égypte pharaonique*, dans *Bull. of the Fac. of Arts de l'Univ. du Caire*, XV, 2 (déc. 1953), pp. 1-58.
34. B. BRUYÈRE, *op. cit.*, pp. 15-16.
35. Comme le prouve, entre autres, l'O. Brit. Mus. 5625 (A. M. BLACKMAN, *Oracles*, dans *J.E.A.*, XII, 1926, pp. 181-182).
36. Cf. J. ČERNÝ, dans *J.E.A.*, XV (1929), p. 245 (*Pap. Salt 124*).
37. J. BAILLET, *Œuvres diverses*, II, p. 602.
38. *Id.*, II, p. 601, n. 10.
39. R. CAMINOS, *Miscellanies*, p. 106.
40. *Livre des Morts*, CXXV, 6 (Ch. MAYSTRE, *Les Déclarations d'innocence (I.F.A.O., Le Caire, 1937)*, pp. 28-29).
41. J. ČERNÝ, *Quelques ostraca hiéroglyphiques inédits de Thèbes*, dans *A.S.A.E.*, XXVII (1927), pp. 183 sqq.
42. J. ČERNÝ, *Pap. Salt 124*, dans *J.E.A.*, XV (1929), p. 255; cf. A. ERMAN-RANKE, *Ägypten*, pp. 163-164.
43. J. ČERNÝ, *Quelques ostraca hiéroglyphiques inédits...*, p. 202.
44. J. ČERNÝ, *op. cit.*, pp. 204 sqq.
45. Cf. J. BAILLET, *Le Régime pharaonique*, pp. 292 sqq.
46. FR. JONCKHEERE, *Préoccupations médico-sociales sous les Pharaons*, dans *Arch. Int. Hist. des Sciences*, VII (1954), pp. 374-376.
47. D'après l'O. Caire 25.608 (J. ČERNÝ, dans *A.S.A.E.*, XXVII, pp. 207-210; *Prices and Wages...* dans *Cah. d'H. Mondiale*, I (1954), pp. 916-920).
48. La mesure est calculée en khar (« sac ») d'une capacité de 76,56 litres (J. ČERNÝ, dans *Cah. d'H. Mondiale*, I, p. 914).
49. J. ČERNÝ, dans *C.A.H.*, II², ch. XXXV (Cambridge, 1965), pp. 20-21.
50. Cf. J. ČERNÝ, dans *A.S.A.E.*, XXVII, pp. 183-200; dans *C. d'Eg.*, XI/22 (1936), 247 sqq.
51. G. DARESSY, *Quelques ostraca de Biban el-Molouk*, dans *A.S.A.E.*, XXVII (1927), pp. 178-179.
52. F. CHABAS, *Mélanges*, III, 2, p. 57.
53. A. HERMANN, *Die äg. Königsnovelle* (1938), pp. 53-56; A. HAMADA, *A Stele from Manshiyet Es-Sadr*, dans *A.S.A.E.*, XXXVIII (1938), pp. 217-230.
54. W. SPIEGELBERG, *Ein Brief des Schreibers Amasis*, dans *Z.A.S.*, LV (1919), p. 84.
55. Cf. W. C. HAYES, dans *C.A.H.*, II², ch. IX, part. 2 (Cambridge, 1962), p. 25.
56. R. CAMINOS, *op. cit.*, pp. 56-58.
57. ERMAN-RANKE, *Ägypten*, pp. 137-138.
58. H. BRUNNER, *Altägyptische Erziehung* (Wiesbaden, 1957), pp. 40 sqq.
59. ERMAN-RANKE, *Ägypten*, pp. 376-377.
60. *Décret de Séthi I^{er} à Nauri*, l. 40 (GRIFFITH, dans *J.E.A.*, XIII (1927), p. 201; ROEDER, *Die äg. Rel. in Texten und Bildern*, II, p. 319); cf. A. THÉODORIDÈS, dans *R.I.D.A.*, 1958, pp. 91-94.
61. *Pap. Lansing*, 4, 8 sqq. (A. THÉODORIDÈS, dans *R.I.D.A.*, 1958, pp. 85 sqq.); *La « Satire des Métiers » et les marchands*, dans *Ann. Inst. Or.*, XV (1958), pp. 39-69; JAC. J. JANSSEN, *Trade and Transport*, dans *Two Ancient Egyptian Ship's Logs* (Leyde, 1961), pp. 96-105.
62. Cf. A. THÉODORIDÈS, dans *R.I.D.A.*, 1958, p. 81, et n. 69.

63. *Rapport d'Ounamon*, 2, 1-2 (Br., A.R., IV, 574; G. LEFEBVRE, *Romans et contes*, p. 213, n. 34; JAC. J. JANSSEN, *op. cit.*, p. 103).
64. E. REVILLOUT, *Précis*, II, p. 1164.
65. ERMAN-RANKE, *Ägypten*, p. 544.
66. J. BREASTED, *Hist. de l'Égypte* (trad. franç.), II, p. 457. La traduction française ici reproduite est de J. CAPART, dans *C. d'Eg.*, XVI/32 (1941), pp. 192-193.
67. Sur le droit de la femme mariée d'administrer ses biens propres, J. PIRENNE, *Civ. ég.*, II, p. 277, n. 143; W. SPIEGELBERG, *Eine zurückgezogene Pachtkündigung*, dans *Z.A.S.*, LIII (1917), pp. 107-111; A. THÉODORIDÈS, *Propriété, gérance et mandat dans le Pap. Berlin 8523*, dans *R.I.D.A.*, 1963, pp. 91-113.
68. J. PIRENNE - B. VAN DE WALLE, *Doc. juridiques ég.*, I, n° 6.
69. Inscription de Tétiaâ (A. GARDINER - K. SETHE, *Egyptian Letters to the Dead*, pl. IX; pp. 26-27).
70. J. PIRENNE, *Le Statut de la femme dans l'Égypte ancienne*, dans *Rec. J. Bodin*, XI (1959), pp. 63-77.
71. *Pap. Turin 2021* (ČERNÝ - PEET, *J.E.A.*, XIII, 1927, pp. 30 sqq.; A. THÉODORIDÈS, dans *R.I.D.A.*, 1964, pp. 199-203; 204).
72. Stèle de Sénimosé (*Urk.*, IV, 1065-1070).
73. Cf. J. ČERNÝ, *The Will of Nau-nakhte* ..., dans *J.E.A.*, XXXI (1945), pp. 29 sqq.
74. Cf. P. W. PESTMANN, *Marriage and Matrimonial Property* ..., pp. 59-60.
75. J. PIRENNE, *Note sur la valeur des monnaies et des biens*, dans *A.H.D.O.*, I (1937), pp. 71 sqq. et spécialement p. 79, valeur des esclaves.
76. J. PIRENNE, *Civ. ég.*, II, pp. 253-254.
77. P. MONTET, *Une exposition d'arts mineurs à Thèbes*, dans *Amour de l'art*, 28 (n° 111, 1949), pp. 194-199, décrit une réception royale au jour de l'An, d'après une peinture du tombeau de Qenamou à Thèbes.
78. E. DRIOTON, *Le Costume féminin dans l'Ancienne Égypte*, dans *La Femme nouvelle*, mars 1949, pp. 19-29; *id.*, décembre 1949, pp. 27-36; CHR. DESROCHES-NOBLECOURT, *Fards et parures du visage au temps des Pharaons*, dans *L'Amour de l'Art*, 1951, pp. 39 sqq.
79. J. PIRENNE, *Civ. ég.*, II, pp. 387-388.
80. *Ostrakon Caire 25.218*, 13-14 (trad. A. MORET, *Chants d'amour de la vieille Égypte*, dans la *Revue de Paris*, XXXVII, janv.-fév. 1930, p. 550).
81. A. MORET, *op. cit.*, p. 551; A. HERMANN, *Altägyptische Liebesdichtung* (Wiesbaden, 1959), pp. 90-92.
82. P. GILBERT date ce poème de la XVIII^e dynastie (*Le Grand Poème d'amour du Papyrus Chester Beatty I* dans *C. d'Eg.*, XVII/34, 1942, pp. 185-198; la phrase reproduite s'y lit à la p. 188.)
83. C'est une expression égyptienne de désigner la raison par le mot « cœur ».
84. A. MORET, *op. cit.*, p. 559.
85. *Pap. Boulaq IV* (A. ERMAN, *Literatur*, pp. 294 sqq.; E. SUYS, *La Sagesse d'Any (Analecta Orientalia, XI)*, Rome, 1935; A. VOLTEN, *Studien zum Weisheitsbuch des Anii*, Copenhague, 1937. Sur la date de cette œuvre, G. POSENER, dans *R. d'Eg.*, VI (1951), p. 42, n. 2; VII (1950), p. 84, n. 3; X (1955), pp. 68-69.
86. *Any*, IV, 4; IV, 14 sqq.
87. *Id.*, III, 3 sqq.; A. GARDINER, *A Didactic Passage Re-examined*, dans *J.E.A.*, 45 (1959), pp. 12-15.
88. *Id.*, IV, 1-3.
89. *Id.*, VIII, 3.
90. *Id.*, VII, 12 sqq.
91. *Id.*, III, 8; VII, 15-16.
92. *Id.*, VII, 16.
93. *Id.*, VII, 16-17.
94. *Id.*, V, 2-3.
95. A. VOLTEN, *Studien* ..., pp. 51 et 58, § 8.
96. A. VOLTEN, *op. cit.*, p. 57, § 3.
97. *Any*, VII, 18 sqq.
98. *Id.*, IV, 4.
99. *Id.*, IX, 3 sqq.
100. *Id.*, III, 13 sqq. (trad. A. MORET, *Le Nil*, p. 537).
101. Pour y voir une autre femme.
102. *Pap. Leiden 371* (A. GARDINER - K. SETHE, *Egyptian Letters to the Dead* (Londres, 1928), pp. 8-9.
103. *Any*, VI, 6 sqq.; VIII, 1.
104. *Id.*, VI, 1-4.
105. *Id.*, VIII, 6 sqq.
106. *Id.*, V, 9 sqq.
107. *Id.*, IX, 6; IV, 6 sqq.
108. *Id.*, V, 9 sqq.; VI, 10.
109. *Id.*, VI, 4-5.
110. *Id.*, V, 7-8; V, 15.
111. *Id.*, IX, 7-10.
112. A. VOLTEN, *op. cit.*, p. 57, § 6.
113. *Id.*, p. 58.
114. *Any*, III, 9; VIII, 11-13.
115. *Id.*, V, 5-6; VI, 15; VII, 7-9.
116. *Id.*, VII, 11.
117. *Id.*, IV, 1; IX, 10.
118. *Id.*, VI, 10-12.
119. *Id.*, V, 9-10.
120. *Id.*, VIII, 3-4.
121. *Id.*, VIII, 16 sqq.
122. *Id.*, III, 17.
123. *Id.*, VI, 4-5.
124. *Id.*, II, 1 sqq.; V, 4 sqq.
125. *Id.*, VII, 4 sqq.; cf. *La Satire des métiers*, 9, 1-5; 11, 1-4 (H. BRUNNER, *Die Lehre des Chéti, Sohnes des Duaf* (Gluckstadt, 1944), pp. 23-24, 44-45, 48-49, 185-186, 204 sqq.; A. THÉODORIDÈS, dans *Ann. Inst. Or.*, XV (1958), pp. 55 sqq.
126. *Any*, IX, 19 sqq.
127. Voir le commentaire d'A. VOLTEN, qui cite à ce propos (*Studien* ..., pp. 143-144) les documents parallèles du *Pap. Chester Beatty*, IV, V° 6, 5 sqq. (A. GARDINER, *Hieratic Papyri in the British Museum*, Third Series, I, p. 43), et l'*Ostrakon Petrie 11*, R° 4. (A. GARDINER, *A New Moralizing Text*, dans *W.Z.K.M.*, LIV (1957), pp. 43-45).
128. *Any*, X, 14-15.

129. *Id.*, X, 15 sqq.
130. *Sentences de Onchsheshongy*, col. 19, 8 (S. R. K. GLANVILLE, *Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum*, II, *The Instructions of Onchsheshongy*, Londres 1955); celles-ci sont de basse époque; je crois, cependant, pouvoir citer ce proverbe, les proverbes étant généralement très anciens.
131. J. CAPART, dans *C. d'Eg.*, XIV/28 (1939), p. 340; cf. E. BRUNNER-TRAUT, dans *Z.A.S.*, LXXX (1955), pp. 12 sqq., et dans *Saeculum*, X (1959), p. 124 sqq.
132. *Onchsheshongy*, col. 15, 22.
133. *Pap. Chester Beatty*, IV, V^o, 2, 5 sqq. (édit. A. GARDINER, pp. 38 sqq.; J. CAPART, *Les Grands Maîtres de la littérature égyptienne*, dans *Bⁱⁿ de la Cl. des Lettres de l'Ac. R. de Belgique* (5^e Série, XXI, 1935), pp. 289-298).
134. *Sagesse d'Amenemopé (Pap. Brit. Mus. 10.474)*: H. O. LANGE, *Das Weisheitsbuch des Amenemope*, Copenhague, 1925; F. LL. GRIFFITH, dans *J.E.A.*, XII (1926), pp. 191-231. Le plus ancien extrait que nous en possédions figure sur un ostracon de la XXI^e dynastie. Il est vraisemblable que l'œuvre remonte au Nouvel Empire (XIX^e ou XX^e dynastie); cf. R. J. WILLIAMS, *The Alleged Semitic Original of the « Wisdom of Amenemope »*, dans *J.E.A.*, XLVII (1961), pp. 100 sqq.
135. Une seule fois, il invoque Thot comme patron des scribes, aux chapitres XV et XVI.
136. *Amenemopé*, X, 19-20.
137. *Id.*, XX, 8.
138. *Id.*, XXII, 7.
139. *Id.*, IX, 10 sqq.
140. *Id.*, IX, 14 sqq.
141. *Id.*, XVIII, 8-9.
142. *Id.*, XIV, 5 sqq.
143. *Id.*, XV, 9 sqq.
144. *Id.*, XXV, 6 sqq.
145. *Id.*, XXV, 17, et XXVI, 2 sqq.
146. *Id.*, V, 12.
147. *Id.*, V, 7.
148. *Id.*, XI, 15.
149. *Id.*, XVIII, 6-7.
150. *Id.*, XXV, 1 et 4.
151. *Id.*, XXVI, 13-14.
152. *Id.*, XXVI, 11.
153. *Id.*, XXIV, 9 sqq.
154. *Id.*, XVI, 5 sqq.
155. *Id.*, XXVII, 2 sqq.
156. *Id.*, X, 17 sqq.; XIII, 17 sqq.; XVI, 11.
157. *Id.*, XVII, 6; XVIII, 15 sqq.; XXI, 17.
158. *Id.*, X, 12 sqq.
159. *Id.*, XIX, 14 sqq.
160. *Id.*, XXII, 5 sqq.
161. *Id.*, XXIV, 13 sqq.
162. A. ERMAN, *La Religion des Egyptiens* (trad. franç.), p. 196.

QUATRIÈME PARTIE

DE LA FIN

DU NOUVEL EMPIRE

A LA PÉRIODE PTOLÉMAÏQUE

(1085-333 av. J.-C.)

CHAPITRE VII

L'ÉVOLUTION DES IDÉES RELIGIEUSES

Sous la XXI^e dynastie, le Nouvel Empire se démembre, comme l'Ancien Empire à la fin de la VI^e dynastie. Le pouvoir se partage entre le roi qui fixe sa capitale à Tanis, à l'est du Delta, et le grand prêtre d'Amon de Thèbes qui — allant jusqu'à s'attribuer sous certains pontificats le titre royal — devient le souverain de la Haute Egypte. Thèbes en est réduite à être la capitale cléricale, dans un régime sans relief et même sans grandeur religieuse, d'une féodalité théocratique, dans laquelle les temples, transformés en grands seigneurs fonciers, prennent le rang de vassaux.

La perte de l'Empire a, d'autre part, enlevé à Tanis son caractère égypto-asiatique pour en faire une ville seulement égyptienne. Les cultes asiatiques s'y effacent. Le dieu Seth (qui s'était confondu avec le Baal syrien) fait place à la triade thébaine Amon, Mout et Khonsou, laquelle marque un vrai recul théologique sur la notion de la divinité trinitaire Amon-Rê-Ptah. La religion, comme sous la première féodalité qui suivit l'Ancien Empire, se morcèle comme l'Egypte elle-même. Et tandis que sous la XXII^e dynastie (celle des Sheshonqides), en Basse et en Moyenne Egypte, la monarchie prend la forme féodale, les dieux universels cèdent le pas aux anciens dieux locaux. Le Delta se partage en fiefs militaires, au profit des anciens chefs libyens installés comme mercenaires à l'époque de Ramsès III. Chacun de ces « princes » invoque, comme origine de son pouvoir, le dieu local. Amon ne dédaigne pas de prendre le titre de seigneur de Sebennytyos¹. Rê est le dieu de

Tanis et le maître de Behdet ² ; Khnoum reparait comme dieu d'Éléphantine ³ ; Sopdou, dieu archaïque, que la féodalité ramène, est le grand dieu de l'est du Delta et règne à Per-Séped ⁴ ; à Mendès le nom du dieu local Khnoum se confond avec celui de la ville ⁵ ; Atoum est le « maître d'Héliopolis » ⁶ où Rê et les dieux de l'Ennéade restent le centre de la cosmogonie solaire ⁷. Thot, avec les huit dieux de sa cosmogonie, a repris son rôle de seigneur d'Hermopolis ⁸. A Per-Atoum, Sokar est le dieu de la cité ⁹ ; Neïth règne à Saïs ¹⁰, tandis qu'à Athribis, à côté d'Horus-Khentikhéti, a reparu la déesse Khouit dont, dans les temps reculés, il avait probablement été le parèdre ¹¹. Memphis, enfin, est la capitale du grand dieu Ptah qui y réside avec tous les dieux de sa suite, c'est-à-dire avec les dieux de la cosmogonie memphite.

Chacun de ces dieux, dans la principauté où il est vénéré, possède la qualité de Grand dieu créateur. Si le morcellement religieux s'est manifesté comme sous la première féodalité, la régression théologique a été moins profonde. Les anciens couples de dieux n'ont, en général, pas reparu. Le Grand dieu est adoré sous des noms différents, dans les différentes principautés féodales, mais la notion de la divinité n'a guère changé ; le Grand dieu reste l'unique créateur, adoré sous divers noms.

Après quatre siècles de féodalité, pour lesquels nous possédons peu de documents importants relatifs à l'histoire religieuse, l'Égypte, pour la troisième fois, va se regrouper sous une monarchie unique. Mais cette fois, au lieu d'être issue de Haute Égypte, la dynastie qui va restaurer l'unité du pays, est originaire de la famille des princes féodaux de la grande ville maritime, l'une des plus puissantes et des plus riches du Delta, Saïs.

L'Égypte est entraînée, à ce moment, dans le grand mouvement du trafic maritime international appuyé sur les villes de Phénicie, de Lydie, d'Ionie, bientôt de Grèce. Un courant démocratique passe sur la Méditerranée Orientale. Il s'exprime, en Égypte, par les réformes des rois Bocchoris (720-715) et Amasis (568-526), lequel a été porté au trône par les milices urbaines de Saïs ¹². Ces réformes qui visent à l'émancipation individuelle devaient nécessairement chercher à supprimer le régime seigneurial et, par conséquent, les privilèges des temples. Elles prirent donc un caractère nettement anticlérical, et l'Égypte, jusqu'à la conquête du pays par Alexandre, n'allait plus cesser d'être déchirée entre le parti des villes et celui du clergé.

L'anticléricalisme des populations urbaines n'empêcha pas celles-ci d'être submergées par une vague profonde de mysticisme. Les mystères d'Osiris — dont le principal centre du culte se transporte à Métélis dans le Delta — et les mystères d'Isis entraînent dans leur célébration, que nous a décrite Hérodote, des dizaines de milliers de personnes, qui se livrent, à leur occasion, à des manifestations de piété collective, lesquelles, pour rappeler la lutte d'Osiris contre Seth, s'accompagnent parfois d'extrêmes violences ¹³. Il est curieux de constater que la plupart des grandes processions, celles qui se déroulent à Saïs, à Bouto, à Bubastis, sont célébrées en l'honneur des anciennes déesses mères, étroitement associées au culte agraire : Neïth, Bouto, Bastet, qui avaient toujours trouvé un grand crédit dans le peuple. (Nous l'avons constaté à Deir el-Médineh sous la XIX^e dynastie.) A l'époque saïte, le mouvement démocratique a probablement pour effet de transporter dans le culte officiel des rites qui ne se pratiquaient plus que dans le peuple, ce qui explique l'ampleur que prend dans ces processions le culte phallique ¹⁴.

Et pourtant, à côté de cette piété populaire, qui pousse aussi des bigotes à inhumier avec la plus grande piété des chats, des ibis, des serpents et d'autres animaux « sacrés », la religion qui pénètre de plus en plus tous les instants de la vie conserve dans la classe cultivée une très haute élévation. Celle-ci se manifeste moins par des tendances à la philosophie que par la foi. Sous l'influence du clergé de Memphis, le spiritualisme s'efforce de triompher des doctrines de la théologie thébaine, telle qu'elle a été fixée dans le *Livre des Portes*, pour en revenir à l'ancienne pureté de la cosmogonie solaire ; elle la dépasse même, sur le plan purement spirituel. On se rappelle que, d'après les textes les plus évolués des Pyramides, le monde est issu du chaos primitif dans lequel Atoum, dieu primordial, prenant conscience de lui-même, fait apparaître le *ka* de l'univers, le dieu Rê, qui crée le monde à mesure qu'il le conçoit. La théologie memphite — à l'époque saïte — fait d'Atoum lui-même, confondu avec Ptah ¹⁵, le Dieu conscient et créateur. Atoum-Ptah est le seul être universel absolu, il est à lui seul l'Ennéade : « l'Ennéade, c'est les dents, les lèvres, les veines, les mains d'Atoum » ou encore « c'est les dents, les lèvres, les veines de cette bouche qui proclame le nom de toute chose » (c'est-à-dire qui les crée en les voulant) ¹⁶. La conscience divine n'a donc pas apparu avec Rê, elle lui est antérieure. Dieu existe de toute éternité, non pas, comme

dans la cosmogonie solaire, latent et en puissance, mais conscient. A aucun moment, Dieu n'a été confondu avec le chaos. Il est avant la création. La dernière trace de matérialisme qui existait dans la cosmogonie solaire, laquelle mettait à l'origine du monde un univers inconscient, incréé, amorphe, mais qui existait, disparaît. Ptah est le créateur. Rê se confond ainsi avec lui. Mais Osiris, lui aussi, se confond avec Rê et par conséquent avec Ptah. Il est le principe régénérateur de la création, le Grand dieu sous la forme du dieu rédempteur des hommes.

Il semble que, dans la théologie memphite telle qu'elle se manifeste sous la XXVI^e dynastie, un grand effort ait été réalisé pour faire converger l'explication métaphysique de Dieu et de l'univers avec le courant mystique dont l'emprise se fait de plus en plus grande dans la masse des fidèles. Ce souci de syncrétisme monothéiste s'exprime par un symbolisme nouveau. Afin de rattacher les dieux locaux aux grands dieux, on confond leurs symboles. Horus est représenté, depuis les temps les plus reculés par le faucon. Or Horus (fils d'Osiris) se confond avec Rê dont il n'est qu'un aspect : Rê, lui-même, portera donc une tête de faucon. Dès lors, pour indiquer que les dieux ne sont que des aspects de Rê, tout en les conservant avec leur originalité à la piété populaire, on les représentera, Khnoum comme un faucon à tête de bélier, Oupouat comme un faucon à tête de chacal, Bastet comme un faucon à tête de chatte ; et il en est de même pour une quantité de dieux. Il ne faut pas voir là, comme on l'a fait, un « enfantillage »¹⁷, mais au contraire un effort constant vers le monothéisme panthéiste qui emploie un symbolisme familier et plus apte à être compris des masses que les doctrines théologiques.

La théologie memphite, tout orientée vers le spiritualisme, n'a jamais pénétré les masses populaires qui ont besoin de symboles concrets. Or, le Grand dieu créateur, depuis l'Ancien Empire, en Egypte, et d'ailleurs dans toute l'Asie, dans tout le bassin oriental de la Méditerranée, a pour symbole le taureau. Sous l'Ancien Empire, « le bœuf blanc » rendait des oracles à Memphis. Dans le temple de Ptah, le bœuf Apis qui est le symbole du dieu, prend dans le culte une importance sans cesse accrue. Ce furent les rois, d'origine libyenne de la XXII^e dynastie, qui les premiers traitèrent le bœuf Apis comme un dieu¹⁸ ; il devint, dès lors, un des aspects les plus caractéristiques du culte memphite. Sous la XXVI^e dynastie, appuyée sur la popula-

tion urbaine, le culte d'Apis prit un prestige immense¹⁹. Apis apparaît comme identifié à Osiris²⁰, mais il est en même temps le « Soleil vivant »²¹ et assimilé à Ptah. Il n'est pas seulement le symbole du Grand dieu créateur, mais un témoignage vivant de sa puissance. Hérodote rapporte, en effet, qu'il est le rejeton d'une génisse qui, après l'avoir porté, est incapable de concevoir ; sur elle, un rayon est descendu du ciel et de ce rayon elle a enfanté Apis²². Le bœuf Apis n'est donc pas un Dieu, il est un témoin de la toute-puissance du Grand dieu. Le culte rendu à Apis s'est étendu, par analogie, à une quantité d'animaux sacrés²³. Ce culte qui s'adresse aux symboles vivants des dieux, c'est-à-dire à des animaux, au lieu de s'adresser, comme auparavant, à des statues, n'a aucun rapport avec la zoolâtrie. C'est un nouvel aspect du symbolisme religieux. Il eut cependant une réelle influence sur la pratique populaire de la religion. Ce respect pour les animaux symboliques impose aux fidèles des tabous alimentaires. La vache, notamment, symbole des grandes déesses Isis, Hathor, Nout, toutes confondues d'ailleurs en Isis ; le porc, impur parce qu'il représente Seth, le meurtrier d'Osiris²⁴, ne peuvent être mangés dans les environs de certains temples²⁵. Le culte s'encombre ainsi de prescriptions rituelles qui, sans changer quoi que ce soit à la doctrine, la dissimulent derrière des pratiques s'expliquant chacune par un mythe auquel le sentiment populaire accorde la valeur d'une réalité.

Cette évolution apparaît également dans le souci de conserver le corps par la momification afin d'assurer à l'âme le support de sa personnalité et ainsi sa vie éternelle, que l'on espère obtenir, non seulement en se conformant à la morale, mais aussi grâce à une série de pratiques symboliques, d'amulettes, de prières. Le symbolisme finit par prendre une valeur en soi comme un moyen d'agir sur les dieux. Il me paraît évident qu'il fut à l'origine de la superstition et de la magie qui prirent, depuis la période saïte, un développement de plus en plus considérable. Le symbolisme, excessif, véritable fatras qui n'a cessé de s'accumuler au cours des siècles, enrobe l'idée et finit par la détruire. La symbolique devient une science qui a ses savants. Les divinités inférieures reprennent une personnalité que la théologie leur avait fait perdre.

Seuls les grands initiés connaissent le mystère qui se cache sous ces cultes divers, lesquels, sans être en opposition avec la théologie,

créent cependant, en dehors d'elle, ce monde de la « magie » dont la place, en marge de la religion, devient toujours plus grande. N'exagérons cependant pas la portée de cette magie. Il ne faut pas confondre le symbolisme transporté sur le plan de la réalité, sorte de superstition ou de fétichisme propres à toutes les religions qui acceptent de représenter les dieux par des images, avec la magie proprement dite, laquelle consiste à agir, par le moyen de pratiques secrètes, sur les forces surnaturelles elles-mêmes.

On considère, en général, comme relevant de la magie, les formules d'appel à Osiris ou à d'autres divinités, prononcées par les hommes pour se protéger contre les puissances du mal. Ce sont, en réalité, de simples prières. Placer une amulette au cou d'un enfant, graver une formule sur un sarcophage, se baigner, pour obtenir la guérison d'une maladie, dans une baignoire où un prêtre a immergé une statuette d'Isis²⁶, ce ne sont pas là des actes de magie, mais des actes de foi. Les Egyptiens invoquent constamment la divinité. Cette invocation constante se manifeste jusque dans le calendrier dont chaque jour est consacré à un dieu (comme dans le calendrier catholique à un saint). Parmi ces jours, il y a une dizaine de fêtes chômées, d'autres doivent s'accompagner de certaines restrictions alimentaires ou de certaines abstentions : ne pas se baigner, ne pas chanter, observer la chasteté, offrir des sacrifices aux dieux²⁷. Ces pratiques, comme en connaissent toutes les religions, ne relèvent pas de la magie, mais de la foi et du respect pour la divinité. En raison des événements mythologiques qu'ils évoquent, certains jours sont fastes, d'autres néfastes. C'est que dans la conception panthéiste de l'univers, la vie des dieux, celle du monde créé, celle des hommes ne font qu'un puisque l'univers est un être unique dont le grand dieu est l'âme. De la même conception est née aussi l'astrologie, laquelle découle de la croyance à des lois divines, c'est-à-dire immuables, qui gouvernent l'univers et auxquelles obéit toute vie, celle des hommes comme celle des astres²⁸.

C'est une autre façon de considérer ce qui est un des principes essentiels de la religion égyptienne, que la vie de l'homme est entre les mains de Dieu. Cette idée dépasse le plan de la vie privée, elle pénètre dans l'histoire même du peuple égyptien. L'Egypte a toujours considéré que Rê ou Amon-Rê préside aux destinées, le roi n'étant que le représentant de Dieu, ce qui d'ailleurs justifie son pouvoir. Comme les Juifs et comme, en général, tous les peuples, les Egyptiens

se considèrent comme protégés par leur Grand dieu. Comment ont-ils pu expliquer, dès lors, que l'Egypte ait pu être conquise par les Assyriens et par les Perses, sans en conclure à la déchéance d'Amon-Rê ? Les théologiens égyptiens ont répondu à cette question comme l'ont fait les prophètes juifs : si l'Egypte a souffert, c'est parce que Dieu l'a châtiée à cause de l'impiété de ses derniers rois et de son peuple. On trouve là un écho de la lutte entre le parti des villes et le clergé. La *Chronique démotique* traite de l'histoire de l'Egypte, du 7^e au 4^e siècle av. J.-C., comme le développement continu de la volonté divine²⁹. C'est, en réalité, un effort nouveau du clergé pour donner au pouvoir national un caractère théocratique. En même temps, le clergé s'efforce, pour reprendre son empire, d'opposer au mysticisme populaire, les pratiques religieuses et le formalisme du culte. Sous la domination perse, le clergé s'est autant que possible dégagé de l'autorité royale. Il a formé une caste de théologiens savants et initiés héréditaires³⁰, vivant des prébendes du culte et soumis à des règles de vie spéciales³¹. Quantité d'ouvrages théologiques nouveaux parurent après l'époque saïte³². Ces livres étant écrits en hiéroglyphes, sont incompréhensibles pour la masse qui doit nécessairement recourir au clergé pour les choses sacrées. Tout un fatras de dévotion formaliste est répandu par le clergé de Thèbes, devenue une ville de prêtres, mais sans vie. A côté du culte des dieux, apparaît celui de personnages sages que l'on considère comme ayant été directement en rapport avec Dieu, tels Imhotep, le grand chancelier du roi Djéser, de la III^e dynastie, ou Aménophis, fils de Hapou, haut fonctionnaire de la XVIII^e dynastie. Il y a là une idée assez voisine de celle que, plus tard, les chrétiens se feront des saints.

La religion s'ouvre aux influences étrangères ; le zoroastrisme, outre qu'il renforça la notion de la lutte entre le bien et le mal à laquelle est livré le monde, semble avoir augmenté, par l'idée de la résurrection dernière, le souci de la conservation des corps par la momification. Sous l'influence des idées plus primitives des religions cananéennes, les tabous se répandirent de plus en plus dans le peuple³³.

La période ptolémaïque, en rendant à l'Egypte l'indépendance et, avec elle, une dynastie nationale, quoique grecque d'origine, exerça sur l'évolution du culte une influence considérable. Le pharaon reprit la place qu'il occupait jadis dans le système religieux. La politique

absolutiste des Ptolémées revint dès Ptolémée II à la conception de l'origine divine du pouvoir, laquelle en arriva, au 2^e siècle avant J.-C., à donner le pharaon comme un dieu vivant. Le clergé fut organisé en une Eglise d'Etat intégrée à l'administration royale qui gérât ses biens mais lui consentait, en revanche, par l'établissement d'un budget du culte, la vingt-huitième partie des revenus de l'Etat. Le clergé se vit octroyer d'énormes avantages qui en faisaient une caste privilégiée s'affirmant comme l'intermédiaire indispensable entre le monde des dieux et celui des hommes. Sous l'influence d'une théologie qui visait à assurer la prédominance absolue du clergé, le culte s'encombra de plus en plus de rites, que les prêtres seuls pouvaient pratiquer. En outre, les crises graves que provoqua la politique impérialiste, puis étatiste et autarcique des rois d'Alexandrie, la misère et les troubles qui en résultèrent, répandirent l'idée venue d'Asie depuis le Nouvel Empire, que le monde était menacé de destruction par la puissance du *ma*, représentée par les mauvais esprits et les démons. Le magnifique optimisme de la religion égyptienne céda devant la croyance selon laquelle le monde, continuellement menacé, ne pouvait subsister que grâce au culte que le clergé rendait aux dieux et au roi. La mort du roi fut donnée comme une catastrophe semblable à celle du dieu Osiris, catastrophe qui ne pouvait être conjurée que par les rites célébrés en grand secret, par les prêtres dans les « maisons de vie » des temples.

Cette nouvelle conception du monde est une véritable création du clergé ptolémaïque qui, pour la répandre, rédigea une quantité de livres qui devaient être lus au cours de la célébration des rites. Il suffit de lire les titres de ces livres : *Le Livre d'écarter l'ennemi*, *La Moitié de la Mort et de la Vie*, *L'Etouffement*, *Renverser les ennemis vivants*, *Le Livre de mettre l'ennemi au feu*, *Repousser les renversés*, *Réduire les ennemis en cendres*, *Le Livre qui contient les dieux*, bien d'autres encore, pour se rendre compte qu'ils tiennent plus de la magie que de la religion. Sans doute y trouve-t-on la trace de l'ancien spiritualisme égyptien, en ce sens que les rites auxquels ils servent ont pour but de faire triompher le monde de l'esprit sur le monde matériel. L'esprit reste considéré comme la source de la création et comme la véritable réalité. Mais, tandis que dans la cosmogonie solaire la finalité de la création est le triomphe de l'esprit sur la matière, du bien sur le mal, de la vie sur la mort, le ritualisme que le clergé introduit dans le

culte à l'époque ptolémaïque repose sur l'idée maîtresse que l'esprit, source de toute vie, est continuellement menacé de dissolution par les forces du mal, lesquelles ne peuvent être tenues en échec que par le culte et les rites. Cette crainte, sur laquelle le clergé cherche à établir sa puissance, introduit dans la religion égyptienne un pessimisme qu'elle n'avait pas connu auparavant³⁴ et qui coïncide avec l'effroyable décadence sociale que l'Egypte subit au cours des deux siècles qui ont précédé sa conquête par Rome. Ce ritualisme purement verbal, qui cherche à agir sur les forces spirituelles et sur les puissances du mal au moyen de formules, n'était point cependant toute la religion. La foi reste vive et s'exprime dans un mysticisme qui s'adresse directement à Dieu. Il suffit de citer l'exemple de Pétosiris, prêtre des « huit de Thot », qui est en communion si étroite avec la divinité qu'elle fait pour lui des miracles³⁵. Toute sa vie Pétosiris n'eut d'autre souci que de plaire à Dieu. « Depuis l'enfance jusqu'à ce jour, lit-on dans son tombeau, il a mis sa confiance en Dieu. Pendant la nuit il pensait à ce qu'était la volonté divine et le matin, il accomplissait ce que Dieu aimait. Il n'avait jamais fréquenté ceux qui ignoraient Dieu (il y avait donc des sceptiques ?) ; il s'était toujours appuyé sur ceux qui étaient fidèles à Dieu, car il nourrissait la pensée qu'un jour, après sa mort, il parviendrait jusqu'à Dieu et que les maîtres de la Vérité le jugeraient. »³⁶

La religion égyptienne n'échappa point au grand courant universaliste qui traversait le monde. Les Ptolémées eux-mêmes qui se donnaient comme des dieux vivants, incarnation du Grand dieu vénéré par les Egyptiens, Amon-Rê-Osiris, n'en participaient pas moins aux idées religieuses grecques. Peut-être est-ce ce double aspect de leur caractère royal qui amena Ptolémée V (205-181) à tenter de susciter la fusion des cultes égyptien et grec. Plutarque rapporte dans son *De Iside* que le roi réunit à Alexandrie une commission de théologiens formée du prêtre égyptien Manéthon et de l'Athénien Timothée, afin d'établir des correspondances entre les cultes grec et égyptien. Il en résulta, semble-t-il, le culte de Sarapis, dieu d'Alexandrie qui, pour les Grecs, se confondait avec Pluton et Zeus (dieux du monde inférieur et de la création) et pour les Egyptiens avec Osiris, symbolisé par le bœuf Apis. Mais Osiris avait de longue date, en Egypte, fusionné avec le dieu créateur Rê, symbolisé par le soleil. Le culte solaire se confondit ainsi, tant en Egypte qu'en Grèce, avec le culte de Sarapis. Il devait tendre plus tard

à devenir le culte de l'Empire romain, selon la formule : « Un seul Dieu en trois divinités », Zeus, Hélios (le soleil Rê) et Sarapis. Confondu avec Osiris, Sarapis devait s'associer à Isis, son épouse, et à son fils Horus l'enfant (Harpocrate), pour former la triade d'Alexandrie. On sait que le culte d'Isis s'est répandu en même temps que celui de Sarapis dans tout le monde antique.

Notes

1. *Conte de la cuirasse* (G. MASPERO, *Contes populaires*), p. 249.
2. *Ibid.*, p. 235.
3. *Ibid.*, p. 257.
4. *Ibid.*, p. 237.
5. *Ibid.*, p. 238.
6. *Ibid.*, p. 235.
7. *Ibid.*, p. 235.
8. BR., A.R., IV, § 848.
9. *Ibid.*, § 835.
10. *Ibid.*, § 880.
11. *Ibid.*, § 874.
12. Sur ces réformes : J. PIRENNE, *Civ. ég.*, III, pp. 88-93 et pp. 158-165.
13. HÉR., II, 61. Sur la « fête des lampes », célébrée à Saïs, évoquant la recherche par Isis des membres épars d'Osiris, on verra HÉR., II, 62 (J. PIRENNE, *Civ. ég.*, III, p. 194). On verra aussi sur d'autres fêtes osiriennes : HÉR., II, 48.
14. Notamment lors de la procession célébrée en l'honneur de Bastet, à Bubastis (HÉR., II, 60 ; J. PIRENNE, *Civ. ég.*, III, pp. 194-195).
15. Ptah, l'ancien dieu memphite, a toujours été à la base de la théologie memphite.
16. Cette cosmogonie memphite qui triomphe à ce moment est d'ailleurs, elle aussi, reprise de la théologie de Memphis de l'Ancien Empire (*Pyr.*, 800, 1015, 1720).
17. A. ERMAN, *Religion* (trad. franç.), p. 372.
18. BR., A.R., IV, §§ 771-774, 778, 785. Sur le bœuf Apis : H. BONNET, *Realexikon*, pp. 46 sqq.
19. Le premier roi qui fit ériger une stèle à un bœuf Apis fut le roi réformateur Bocchoris (BR., A.R., IV, § 884).
20. *Ibid.*, § 965.
21. *Ibid.*, § 960.
22. HÉR., III, 28.
23. On verra HÉR., II, 41, 42, 60, 67. HÉR., II, 46, relève que les Egyptiens ne croient pas que le dieu Khnoum a une tête de bouc, bien qu'il soit représenté ainsi.
24. HÉR., II, 47.
25. HÉR., II, 41.
26. C'est un acte de foi semblable à celui d'un catholique qui se plonge dans la piscine de Lourdes.
27. F. CHABAS, *Le Calendrier des jours fastes et néfastes de l'année égyptienne* (*Œuvres diverses*, IV, pp. 127-135) ; G. ROEDER, *Günstige oder ungünstige Bedeutung der Tage des Jahres*, dans *Die äg. Religion in Texten und Bildern*, IV (*Der Ausklang der äg. Religion mit Reformation, Zauberei und Jenseitsglauben*, Zurich-Stuttgart, 1961), pp. 126-144.
28. On verra ce qu'en dit DIODORE, I, 71 (J. PIRENNE, *Civ. ég.*, III, p. 208).
29. W. SPIEGELBERG, *Die sogenannte Demotische Chronik*, Leipzig, 1914 ; FR. L. KIENITZ, *Die politische Geschichte Ägyptens vom 7. bis zum 4. Jh.* (Berlin, 1953), pp. 136 sqq.
30. Cf. A. T. OLMSTEAD, *History of the Persian Empire* (Chicago, 1948), pp. 461 sqq. ; EDDA BRESCIANI, *La Satrapia d'Egitto*, dans *Studi Classici e Orientali*, VII (1958), pp. 164 sqq.
31. HÉR., II, 37, 81.

32. *Le Livre des lamentations d'Isis et de Nephthys, Le Livre des respirations, Les lamentations de Sokaris, Le Livre de la victoire sur Apophis* (A. ERMAN, *Religion* [trad. franç.], p. 327).
33. HÉR., II, 37, 81.
34. Cette déformation théologique de la religion égyptienne apparaît dans des listes comme celle du *Papyrus Salt 805* (BUDGE, *Hieratic Papyrus in the British Museum*, Second Series, 1923, pl. XXXI, et pp. 19-23; on en verra la traduction et un commentaire dans PH. DERCHAIN, *La Conservation rituelle de la vie en Egypte d'après le Papyrus Salt 805*, B.M. 10.051, à paraître dans les Mémoires couronnés par l'Académie Royale de Belgique), et dans l'inscription d'Edfou (ALLIOT, *Culte d'Horus*, pp. 441-560). Les titres des livres ritualistes figurent dans le *Papyrus Salt 805*.
35. G. LEFEBVRE, *Le Tombeau de Pétoiris*, I (Le Caire, 1924), p. 82; J. PIRENNE, *Civ. ég.*, III, p. 346.
36. *Id.*, p. 159.

CHAPITRE VIII

L'ÉVOLUTION DE LA MORALE

La période féodale (du 10^e au 7^e siècle av. J.-C.) qui succéda au démembrement du Nouvel Empire ne nous a guère laissé de documents relatifs à l'évolution que subit la morale à cette époque. Les tendances qui se manifestent dès la XX^e dynastie prouvent, cependant, qu'elle dut ramener l'Egypte à une situation sociale voisine de celle qui avait existé au cours de la période féodale qui suivit l'Ancien Empire. L'organisation sociale du Nouvel Empire ne résista pas à l'affaiblissement de l'Etat et à la réapparition du régime seigneurial dans les domaines des temples. Les grandes grèves qui dressèrent la population ouvrière, travaillant dans la nécropole de Thèbes, contre un pouvoir qui n'était plus, financièrement, capable de payer les salaires des ouvriers, en constituent la preuve dramatique¹. En même temps une terrible décadence, provoquée par l'anarchie, se manifestait dans les mœurs de la classe ouvrière.

Le droit individualiste s'effaça devant la reconstitution du bien inaliénable comme il s'était effacé après la VI^e dynastie. La famille redevint une unité juridique solidaire; la femme retomba en tutelle, l'autorité maritale, l'autorité paternelle, les privilèges d'ainesse et de masculinité reparurent². Et dans l'Egypte rompue entre la Haute Egypte, devenue une féodalité théocratique, et la Basse Egypte, une monarchie féodale de type militaire, la population se divisa en classes dominées par la noblesse foncière. Dans les domaines seigneuriaux, la population s'asservit. Il semble cependant que dans les villes du Delta

se maintint une bourgeoisie libre continuant à vivre selon les anciennes règles du droit individualiste et s'efforçant de résister à l'emprise croissante du régime seigneurial qui étouffait son activité commerciale³.

Les documents les plus parlants que nous ayons conservés pour cette période féodale sont les contes de chevalerie⁴ qui décrivent la vie féodale telle qu'elle s'organisa en Basse Egypte aux 9^e et 8^e siècles av. J.-C. Ces contes nous montrent la noblesse féodale, groupée sous l'autorité de suzerains dont plusieurs s'attribuent le titre de roi, engagés dans de constantes guerres privées. Les princes féodaux qui règnent à ce moment sur le Delta, nous l'avons dit déjà, sont les descendants de chefs mercenaires libyens et probablement achéens, installés en Basse Egypte sous Ramsès III. Or ces contes de chevalerie, dans lesquels s'affirme l'origine étrangère de ces princes, rappellent d'une façon étonnante l'*Iliade*. Le courage apparaît comme la suprême vertu, à côté du sentiment de l'honneur et des sentiments chevaleresques. Comme dans l'*Iliade*, les nobles qui se dressent les uns contre les autres, en combats singuliers, s'injurient avant de combattre : « Je viens à toi, nègre, Ethiopien, mangeur de gommès, homme d'Eléphantine », s'écrie un combattant en se ruant sur son adversaire⁵. Mais dans les contes égyptiens existe, malgré la brutalité des mœurs féodales, un sentiment d'humanité qu'on chercherait en vain dans l'*Iliade*. C'est ainsi que dans un combat singulier au cours duquel le prince Pémou vient d'abattre son adversaire et s'apprête à le tuer, son frère intervient et lui dit : « Non, mon frère Pémou, ne pousse pas ta main jusqu'au point de te venger de ces gens-là, car l'homme n'est pas comme un roseau qui, lorsqu'on le coupe, repousse. »⁶ Et Pémou, cédant à la prière de son frère, épargne son ennemi. Il y a dans cette phrase comme un rappel des idées des moralistes contemporains d'Amenemopé qui professent ne pas vouloir rendre le mal pour le mal.

Le même sentiment d'humanité s'exprime dans l'attitude d'un combattant s'adressant en ces termes à son camarade qui s'apprête, au cours d'une guerre privée, à tuer Ankhrou, le fils du roi, qu'il tient à sa merci : « Détourne ton bras d'Ankhrou, à cause de Pharaon, son père, car il est sa vie. »⁷ Et ici encore la prière obtient la vie sauve pour le jeune guerrier vaincu.

Sans doute, la violence est la règle de la guerre ; et le roi éthiopien Piânkhi, faisant la conquête du Delta, un peu après 730 av. J.-C.,

et s'étant emparé de Memphis, dont les milices urbaines avaient refusé de se rendre, avait livré la ville au pillage et au massacre. Memphis fut ravagée « comme par un torrent d'eau ; une quantité de gens y furent massacrés ou emmenés en captivité par le roi »⁸. Mais Piânkhi est un Ethiopien et non pas un Egyptien. Malgré tout, il apparaît comme évident, en étudiant la morale égyptienne, que la décadence dont est sortie la féodalité, n'a pas été jusqu'à étouffer ce qui, à toutes les époques, caractérise la morale égyptienne et en fait l'exceptionnelle valeur, le sentiment d'humanité.

Après la longue période féodale qui s'étendit du 10^e au 7^e siècle, un renouveau de la monarchie se prépare, comme après la première féodalité qui avait succédé à l'Ancien Empire. Mais, cette fois, ce seront des princes féodaux du Delta — et non plus des princes de Haute Egypte — qui referont l'unité du pays.

Il est caractéristique que les premiers sursauts dont va sortir la monarchie centralisée, s'accompagnent d'aspirations à des réformes démocratiques. C'est dans la grande ville maritime de Saïs que le roi Bocchoris (720-715) promulgue les premières réformes allant directement à l'encontre du régime seigneurial. Il supprime les dettes non reconnues par un contrat écrit, c'est-à-dire celles des petits cultivateurs endettés vis-à-vis de prêteurs qui étaient généralement de grands propriétaires fonciers ; pour les contrats écrits, il limite les intérêts composés à un total égal au capital emprunté ; les prêts à intérêt fixés par contrats étaient évidemment, pour la plupart, ceux que passaient les habitants des villes, et sans doute des commerçants ; en tout état de cause, il interdit la contrainte par corps, établissant ainsi l'*habeas corpus*.

Ces réformes (qui semblent avoir inspiré celles de Solon) visaient, d'une part à protéger le petit peuple qui, en s'endettant, risquait de se voir réduit en servitude, et, d'autre part, à favoriser l'activité économique en facilitant le crédit à l'emprunteur.

En même temps, note Diodore⁹, Bocchoris promulgua des lois qui restaurèrent le pouvoir royal en réduisant celui des princes locaux.

Une nouvelle fois une tendance à la restauration de la monarchie centralisée allait de pair avec celle qui visait à rétablir le caractère individualiste du droit.

Au 7^e siècle, les rois de Saïs réunirent tout le pays sous leur autorité (XXVI^e dynastie, 663-525 av. J.-C.) et reconstruisirent une monarchie

centralisée. La monarchie reconstituée, le droit individualiste triompha en Egypte, après un mouvement révolutionnaire issu des villes, et que marqua le règne d'Amasis (568-526). Ce roi — qui, plutôt qu'un pharaon égyptien, fut une sorte de tyran comme devaient en connaître les cités grecques — réunit pour la première fois en Egypte une assemblée de notables, dont les prêtres semblent avoir été exclus, abolit les privilèges du clergé, fit disparaître le régime seigneurial et restaura, à travers tout le pays, un type de société semblable à celui qu'il avait connu aux grandes époques de l'Ancien et du Nouvel Empire ¹⁰.

L'abolition des privilèges du clergé s'accompagna sous la monarchie saïte d'une réforme de la gestion des biens des temples. Celle-ci s'avérait nécessaire. Au cours de la longue période de féodalité théocratique, les mœurs du clergé, tout au moins sur certains domaines sacerdotaux, s'étaient gravement dégradées ¹¹. La restauration de la monarchie allait être parallèle à une réforme interne du clergé qui, surtout depuis la domination perse, allait former une classe spéciale, se distinguant par la pureté de ses mœurs.

L'Egypte, après les réformes des rois saïtes, allait profondément se transformer. L'antagonisme entre la bourgeoisie individualiste des villes et le clergé, qui n'allait jamais renoncer à lutter pour recouvrer ses privilèges, allait la déchirer et la livrer, parce que divisée, à la conquête assyrienne d'abord, perse ensuite, avant de lui rendre son indépendance, sous la dynastie grecque des Ptolémées, au 4^e siècle av. J.-C.

La civilisation de l'Egypte prend, du 6^e au 4^e siècle av. J.-C., un caractère nettement démocratique. Nous en avons signalé les effets sur l'évolution de la religion. Nous allons les constater de même dans son aspect moral.

Le niveau de vie a largement augmenté. L'aisance se répand jusque dans le petit peuple des campagnes. La tendance à l'ascétisme qui se manifestait, à la fin du Nouvel Empire, chez le moraliste Amenemopé ne semble pas avoir pénétré le peuple égyptien. C'est ce que nous apprennent les moralistes du temps. La morale — c'est une idée chère à l'Egypte — se trouve dans la modération, dans le juste milieu. L'ascétisme est une démesure, et par conséquent un mal. La vertu réside essentiellement dans l'harmonie, vis-à-vis de soi-même par la maîtrise de soi, c'est-à-dire de ses sens, de ses passions et de ses impulsions ¹²; dans sa conduite vis-à-vis des autres, par la

mesure en toutes choses ¹³. La bonne chère, le bon vin, l'amour sont de bonnes choses. La sagesse ne consiste pas à s'en priver, mais à en jouir avec mesure. Manger tous les jours à ses heures est un des agréments de la vie, mais être l'esclave de sa bouche avilit l'homme ¹⁴. Il en est de même de l'amour. Dans les villes égyptiennes où la richesse court les rues, les courtisanes sont belles et faciles. Qui les fréquente se perd ¹⁵.

Le bonheur est de vivre bourgeoisement avec une épouse bien choisie. La bonne épouse c'est la bonne ménagère ¹⁶, celle dont on ne parle pas, celle qu'aucun homme ne loue en dehors de son mari ¹⁷. Une fois que l'on a choisi une épouse, il faut lui rester fidèle et fuir les tentations: « Si tu trouves une femme si belle que tu ne puisses lui résister, cesse de la fréquenter avant que mal n'en résulte » ¹⁸. « Si tu ne négliges pas ta femme, elle te restera fidèle. Car la femme d'un sage n'a pas d'amant. » ¹⁹

La richesse, elle aussi, est un bien. Il faut s'efforcer de l'acquérir et, une fois acquise, de la conserver. L'épargne est une grande vertu ²⁰. Gaspiller, c'est courir à son malheur ²¹. Celui qui sait économiser est à l'abri du besoin, tandis que celui qui vit au-dessus de ses moyens s'endette et se ruine, écrasé par les intérêts des intérêts qu'il lui faut payer ²². Mais autant l'économie est une qualité, autant l'avarice est le plus abominable des vices ²³. Sans doute, amasser n'est pas être avare ²⁴, mais vivre pour amasser, aimer l'argent pour lui-même, c'est se condamner à être en dispute avec sa propre famille, en conflit avec tous ceux qui vous approchent et, en fin de compte, aller à la misère, car l'homme ne peut prospérer que s'il est entouré de l'estime de ses semblables. L'argent, une fois qu'il domine l'homme, engendre le mal ²⁵.

Il faut savoir dépenser. Le riche se doit de recevoir chez lui ses amis et ses relations, à moins de se condamner à vivre dans sa propre ville comme un étranger ²⁶. La sociabilité est une vertu qui donne la considération, laquelle est un bien inestimable. « La louange de la rue est aussi profitable que la richesse amassée dans les greniers. » « Mieux vaut même considération que richesse, car petite richesse avec considération, c'est le Nil au moment de la crue. » ²⁷ Toutefois, il ne faut pas viser plus haut qu'on ne peut atteindre, ne pas se laisser aller à l'orgueil ²⁸, ni vouloir être jugé sur le linge de sa toilette ²⁹. Il ne faut pas se lier avec des gens plus haut placés que soi, ne pas

fréquenter une femme qui vit dans un milieu supérieur à celui auquel on appartient : on y perdrait son indépendance ³⁰.

Le véritable moyen d'acquérir la richesse, c'est le travail ³¹. Il faut être actif, ne pas perdre son temps à ergoter sur des choses passées, mais agir ³². Pourtant, il faut savoir se reposer, non pas du repos de l'imbécile pour lequel le bonheur consiste à ne rien faire, mais de façon à interrompre son travail par une pause nécessaire, car, de même qu'une fête sans pause cesse d'être un amusement ³³, le travail sans trêve cesse d'être profitable.

Il faut aussi posséder les qualités qui font « l'honnête homme ». Il ne faut être ni méchant, ni brutal ³⁴, ni jaloux d'autrui ³⁵ ; il ne faut pas se laisser aller à la colère, il faut être instruit et fuir la bêtise ³⁶, être patient, surveiller ses paroles ³⁷. Il faut savoir élever ses enfants ³⁸, savoir choisir son métier, et ne pas faire un travail vil, s'il y a moyen d'en faire un autre ³⁹.

Il faut être correct en affaires, ne pas renier sa parole lorsque le moment est venu de s'acquitter de ses obligations, ne pas chercher à tromper en signant un contrat ⁴⁰, ni à réaliser un bénéfice illicite, ne fût-ce que par crainte de l'instruction judiciaire qui s'ensuivrait ⁴¹.

Mais, tout en étant honnête vis-à-vis des autres, il ne faut pas s'en remettre naïvement à leur honnêteté, ni donner sa confiance au premier venu. Le cœur humain ne se connaît pas facilement, et l'on ne peut pas se fier à un homme, aussi longtemps qu'on ne l'a pas mis à l'épreuve, soit en lui confiant une affaire, soit en lui demandant service. On ne connaît vraiment son propre frère que si l'on se trouve dans la misère, et son fils que lorsque l'on a désiré de lui qu'il consente à quelque sacrifice ; le dévouement d'un serviteur ne se révèle que lorsque l'on est ruiné ; quant aux femmes, il faut renoncer à les comprendre, on ne peut pas plus connaître leur cœur que le ciel ⁴².

Le monde, d'ailleurs, est ainsi fait que « si le sage est dans l'épreuve, peu de gens le trouveront parfait » ⁴³. De même qu'il ne faut pas se livrer imprudemment, il ne faut pas vouloir braver la société, soit en s'attaquant à plus fort que soi ⁴⁴, soit en prétendant s'affranchir des coutumes admises ⁴⁵. Tels qu'ils sont, il faut aimer les hommes ; l'amour du prochain est un devoir ; celui qui a de quoi vivre doit donner aux pauvres et le riche doit faire des dons à sa ville afin qu'elle n'ait pas à s'endetter ⁴⁶. La morale prend ici cet aspect social et public que l'on trouve aussi dans tout le monde grec à l'époque hellénistique.

Aimer son prochain ne signifie pas être faible. Il faut se faire respecter ; si l'on a des serviteurs, leur devoir est de travailler, et il faut, au besoin, le leur rappeler par le bâton ⁴⁷ ; si l'on est juge, il faut savoir punir ⁴⁸, et si l'on détient quelque autorité, il faut intervenir pour empêcher l'homme sans valeur de posséder une influence ⁴⁹.

La vie sociale est impossible sans la courtoisie, si anciennement cultivée en Egypte. L'homme qui veut être considéré ne parlera pas à haute voix devant son supérieur, il ne passera pas devant une personne plus âgée que lui, ne prendra pas la place qui ne lui revient pas ⁵⁰. Il observera les règles de la bienséance vis-à-vis du maître dont il relève : il ne lui parlera pas des qualités de son ennemi, ne l'approchera pas à contretemps, ne l'abordera pas brusquement pour l'entretenir d'un sujet alors qu'il en a un autre en tête ; il n'ira pas vanter sa conduite s'il la connaît, et ne se plaindra pas pour obtenir de lui quelque avantage ; il ne colportera pas ce que son maître lui aura confié, ne se plaindra pas de lui à des tiers ; il veillera à ce que l'on ne parle pas de lui à son maître à propos d'une femme ; il le servira loyalement en son absence ; et si son maître se fâche, il se retirera sans répondre ⁵¹.

Cette morale, qui ne va pas jusqu'à l'humilité ni jusqu'au renoncement d'Amenemopé, n'a rien d'héroïque. Elle est sage, prudente, humaine ; elle fuit l'excès en tout, craint l'aventure. C'est pourquoi le moraliste déconseille de s'expatrier : « à quoi bon vivre riche à l'étranger » ⁵². On y est loin de ses dieux, de sa femme et de ses concitoyens. Devenir un étranger, c'est aller au malheur. L'étranger n'est-il pas partout traité comme un valet, même vis-à-vis de l'homme de peu ? Il soulève la colère du peuple, même s'il n'a rien fait de mal. Si un autre le traite avec injustice, il ne peut se défendre, et quand on l'injurie, il est obligé d'en rire comme si on lui faisait une faveur.

« Loin de son foyer, si sa femme le trahit, il doit oublier sa trahison, et si une femme l'aime, il doit, pour l'aimer, trahir lui-même sa propre épouse. S'il est riche, les étrangers au milieu desquels il vit l'exploitent, et, dans son pays, sa famille abandonnée se plaint de lui. S'il est pauvre, nul ne l'aide. Et quand il meurt, on ne l'enterre que par pitié. » ⁵³

Morale casanière ? Peut-être. Mais bien faite pour rendre la vie pleine de charme et, surtout, de paix. Ce n'est pas la morale d'un peuple jeune et conquérant qui jouit de la lutte et du sang répandu. C'est celle d'une société très ancienne, dans laquelle chacun, quelle que soit la

place qu'il occupe, peut jouir avec sécurité d'une existence douce et aussi heureuse que possible.

Dans cette société, essentiellement individualiste, chacun peut gagner sa vie comme il l'entend, en pratiquant le métier qu'il veut ; chacun peut atteindre à la fortune par son travail. L'Etat n'intervient pas dans les rapports des hommes entre eux. Ni la naissance, ni la loi n'assurent de privilèges aux uns par rapport aux autres. La seule autorité qui s'impose est celle de l'Etat, représenté par le roi et par ses fonctionnaires, et aussi dans l'ordre strictement religieux, celle des prêtres. Pour le surplus, tout rapport de subordination ne peut être établi que par un contrat. Tous les Egyptiens quels qu'ils soient, paysans, artisans, négociants qui traitent avec l'Etat ne le font que sur la base d'un contrat ; l'Etat, dans ses rapports économiques avec ses sujets, n'apparaît que comme une personne privée ⁵⁴, soumis comme quiconque aux lois communes et aux tribunaux ordinaires.

Indépendant de l'Etat, l'Egyptien est indépendant aussi de tout groupe social. Aucune corporation de métier ne l'embrigue dans des cadres qui puissent restreindre sa liberté. S'il veut s'associer avec d'autres pour atteindre un but économique ou pour des fins religieuses, libre à lui, le droit lui offre le type de l'association qui groupe ses adhérents en confréries funéraires, celui de la société commerciale, telle que la pratiquent les entrepreneurs de pompes funèbres ; le droit contractuel est assez souple pour permettre à plusieurs personnes de s'associer afin de prendre à bail un même champ ou exploiter un même métier en supportant solidairement les obligations qui peuvent en résulter. La législation des rois saïtes a rendu au peuple égyptien ce sentiment de dignité humaine que nous lui avons connu sous l'Ancien et le Nouvel Empire ⁵⁵.

Malgré cette liberté dont jouit la population égyptienne, aucun peuple ne fut moins anarchique. Le droit ne crée pas de privilèges sociaux, mais les hiérarchies familiales et sociales sont facilement acceptées ; l'économie est libre, mais on ne voit pas qu'une classe capitaliste accapare toutes les richesses largement répandues parmi la population. C'est que l'individualisme égyptien est le résultat d'une très longue éducation, le produit de conceptions, à la fois sociales, politiques et religieuses. L'individu est libre, mais il est intégré dans un système moral qui s'impose à lui, comme voulu par le Grand dieu créateur de l'univers entier et dont dépend la vie dans l'au-delà. Les

mœurs, sans se tourner vers l'ascétisme, sans même abandonner ce sens très profond que les Egyptiens possèdent de la valeur des jouissances que donne la vie, se sont si complètement façonnées dans le cadre de ces idées religieuses et morales qu'il est impossible de ne pas s'y conformer sans se faire mettre au ban de la société. Depuis le 7^e siècle av. J.-C., l'individualisme et le mysticisme se sont développés parallèlement parce qu'ils procèdent de cette même idée que les hommes sont égaux devant Dieu. Et il est caractéristique de noter que jamais les Egyptiens n'ont été aussi jaloux de leurs droits et de leur liberté personnelle que pendant cette période qui précède la conquête de l'Egypte par Alexandre, et au cours de laquelle ils vivaient sous la domination perse. Jamais, non plus, ils ne se sont aussi totalement, et avec autant de confiance, abandonnés à la volonté de Dieu.

On sent passer sur l'Egypte, au cours de la période préptolémaïque, le premier souffle du sentiment religieux qui se concrétisera dans le christianisme. La morale égyptienne atteint, dès lors, à un sommet que ne dépassera guère la morale chrétienne. Ce qui forme l'élément nouveau dans la morale égyptienne de cette époque, ce ne sont pas les idées de charité, de miséricorde, de justice, de fraternité qu'elle connaît et pratique — pour autant qu'un peuple pratique la morale dont il se réclame — depuis vingt-cinq siècles, c'est le caractère religieux et mystique qui l'inspire. Le panthéisme a atteint à une véritable conception monothéiste. Les dieux secondaires et leurs symboles ne diminuent en rien le caractère unique et absolu de Dieu. Ils sont des aspects divers de la divinité. Cela est si vrai que la morale égyptienne ne connaît pas les différents dieux, elle s'adresse à Dieu (*neter*) sans le nommer autrement.

Si le souci de se conformer à la volonté de Dieu constitue l'une des bases de la morale égyptienne, le respect de la vie familiale en constitue une autre. Mais, chose curieuse, ce respect des parents, ce souci de la pureté conjugale s'accompagnent d'un droit matrimonial extrêmement libre et dans lequel le divorce apparaît comme aussi facile pour la femme que pour l'homme. Aucun document ne nous permet de considérer le mariage comme un acte religieux. Il apparaît essentiellement sous la forme d'un engagement pris par les époux, lequel s'accompagne de stipulations qui fixent le régime matrimonial des biens : communauté, régime dotal dans lequel la dot est fournie soit par la femme, soit par le mari. En cas de divorce, la partie fautive perdra sa part de

communauté mais conservera ses biens propres ; coupable, la femme reprendra sa dot, à moins qu'elle ait été constituée par le mari.

La formule par laquelle se lie l'épouse est très simple : « Tu as fait de moi ton épouse, et tu m'as donné une somme en compensation. Si je t'abandonne et si j'aime un autre homme, je te la restituerai et je ne réclamerai pas ce que j'aurai gagné avec toi. »⁵⁶ Jusqu'à la XXVI^e dynastie, c'était le père qui donnait sa fille en mariage au futur époux. Depuis lors l'émancipation de la femme s'est faite totale. C'est elle-même, et elle seule, qui intervient à son contrat de mariage, lequel ne comporte donc d'autre condition de validité que le consentement des époux⁵⁷.

L'intervention du père, si elle n'est plus nécessaire au point de vue juridique, subsiste cependant dans les mœurs, ainsi qu'en témoigne cette recommandation faite par le moraliste Onchsheshonqy : « Choisis pour ta fille un mari sage, ne lui choisis pas un mari riche. »⁵⁸ Le père intervient même, en fait, dans le mariage de son fils, puisque le même moraliste écrit : « Ne laisse pas ton fils épouser une femme d'un autre village ; que ce soit toi qui le maries. »⁵⁹

La première conséquence du mariage est de créer un foyer, au sein duquel les époux élèveront leurs enfants, liés l'un à l'autre par l'obligation de fidélité réciproque. La femme ne tombe en rien sous l'autorité juridique de son mari. La puissance maritale — comme aux époques individualistes de l'Ancien et du Nouvel Empire — n'existe pas. Le mariage, d'ailleurs, ne se maintient que pour autant qu'un des deux époux ne désire pas le rompre. Sans doute l'adultère est considéré comme la plus lourde des fautes et comme un péché grave⁶⁰. On ne peut cependant ajouter foi à l'histoire légendaire que rapporte Hérodote, selon laquelle le pharaon Phéros (?) aurait livré au bûcher les femmes adultères d'une ville⁶¹. Ce sont là des histoires dans le genre des *Contes des Mille et Une Nuits* — telle que celle que sous l'Ancien Empire nous fait connaître le *Papyrus Westcar*⁶² — et qui n'ont aucun rapport avec la réalité qui apparaît toute différente. Peut-être Diodore est-il plus près de la vérité lorsqu'il écrit que l'homme qui viole une femme reçoit un châtement exemplaire et que l'adultère peut être puni, chez l'homme, de mille (!) coups de bâton, chez la femme de l'ablation du nez⁶³. Nous ne connaissons aucun cas de peine infligée pour adultère. En revanche, nous savons que la femme qui avait à se plaindre de mauvais traitements de la part de son

mari pouvait en référer à la justice⁶⁴. En fait, l'adultère ne donnait lieu qu'à la répudiation de la femme par son mari. Et encore était-il de mise, entre gens bien élevés, de divorcer sans scandale, les époux se séparant en reprenant chacun ses biens. C'est ce que nous apprend un texte ptolémaïque : « Ne fais pas savoir que ta femme t'a fait tort ; renvoie-la décemment et laisse-lui prendre ses biens avec elle. »⁶⁵ Sans doute, l'adultère peut-il avoir des suites passionnelles graves, auxquelles Onchsheshonqy fait allusion en disant : « Celui qui couche avec une femme mariée sera tué sur le seuil de sa porte »⁶⁶, mais ce sont là des drames inhérents à la nature humaine.

Le divorce qui existe en Egypte, nous l'avons signalé, depuis l'Ancien Empire, est cependant mal vu. Déjà Ptahhotep écrit : « Si tu épouses une femme qui soit légère ou grossière, ne la répudies pas et entretiens-la convenablement. »⁶⁷

La répudiation de l'épouse semble assez facile. L'un répudie son épouse parce qu'elle est borgne, un autre parce qu'il estime que son mariage entrave sa carrière, un autre encore parce que sa femme ne lui a pas donné d'enfants⁶⁸. Il semble bien que, dans certains cas, le divorce puisse donner lieu à une action en justice. Si le mari répudie sa femme sans qu'elle soit coupable, il perd les avantages que lui donnait le contrat. Mais s'il prétend répudier sa femme en lui reprochant une faute, et par conséquent, lui faire perdre ses avantages prévus au contrat, elle peut se défendre, voire même réclamer à son mari une indemnité. Si un mari, notamment, prétend invoquer contre elle l'adultère, elle peut se défendre en prêtant le serment qu'elle n'est pas coupable. Non seulement ce serment suffit à éteindre l'action du mari contre la femme accusée, mais donne à celle-ci le droit à une indemnité. Si la femme ne prête pas le serment, elle est censée coupable et perd les avantages que lui donnait son contrat de mariage. Si elle prête un faux serment, c'est Dieu qui l'en punira. La notion de l'adultère existe aussi en Egypte en ce qui concerne le mari. S'il s'en rend coupable, la femme peut divorcer et obtenir de lui une indemnité⁶⁹.

En tout cas depuis l'an 500, les textes établissent que la femme pouvait quitter son mari, sous la seule sanction de la perte de ses avantages matrimoniaux, si sa décision n'a pas de juste motif. En tout état de cause le divorce non justifié donne lieu au paiement d'une indemnité. Les contrats de l'époque ptolémaïque fixent une

indemnité plus élevée au profit de l'épouse, en raison du préjudice plus grand que le divorce cause à la femme. Le divorce donne lieu à l'établissement d'un acte qui le constate, en constitue la preuve, et permet aux époux divorcés de se remarier⁷⁰. Nous ne savons rien pour ce qui concerne la garde des enfants en cas de divorce.

Au cours de la période de tendance nettement démocratique, qui s'ouvre avec la XXVI^e dynastie, les moralistes n'écrivent plus seulement, comme Ptahhotep sous l'Ancien et comme Any ou Amene-mopé sous le Nouvel Empire, pour la classe cultivée mais aussi, et c'est là un phénomène tout nouveau, pour une société de paysans dont la vie se passe au contact constant de la terre dans les villages et les petites bourgades. C'est le cas, notamment, pour le moraliste Onchsheshonqy⁷¹, dans un ouvrage écrit sans plan, où les recommandations de morale pratique voisinent avec des proverbes cités au hasard de la plume, mais qui jettent sur la vie et la morale du petit peuple égyptien une fort intéressante lumière.

Les gens pour lesquels écrit Onchsheshonqy sont des travailleurs modestes mais qui sont loin d'être misérables. La règle essentielle de la morale dans le monde des travailleurs manuels, c'est le travail : « Quand tu travailles un champ, ne ménage pas ton corps »⁷² ; « c'est une bénédiction pour un champ de travailler »⁷³ ; « celui qui apporte des produits à son propriétaire est mieux venu que celui qui a perdu sa journée dans le village »⁷⁴. Mais il ne suffit pas d'être actif, il faut être prudent et prévoyant : « Ne néglige rien qui concerne une vache »⁷⁵ ; « celui qui ne rassemble pas de bois pendant l'été aura froid pendant l'hiver »⁷⁶ ; « ne fais pas de dépenses avant d'avoir rempli ton grenier »⁷⁷, « ne dépense qu'en rapport avec tes moyens »⁷⁸, « n'emprunte pas d'argent à intérêt pour te faire du bon temps »⁷⁹, « ne sois pas trop confiant, ou tu deviendras pauvre »⁸⁰, « ne discute pas d'une affaire dans laquelle tu es fautif »⁸¹, « ne t'engage pas dans une affaire aussi longtemps que tu ne peux en assumer la charge jusqu'au bout »⁸². Par-dessus tout, il faut être sociable, car « un homme en conflit avec les gens de son village est pauvre pour toujours »⁸³. S'ajoutent à ces conseils quelques règles de vie : « Marie-toi à vingt ans afin que tu puisses avoir un fils étant jeune »⁸⁴, « ne dis pas : je déteste mon maître, je ne veux pas le servir »⁸⁵, « ne demeure pas dans une région où tu n'as pas de parents »⁸⁶, « fais apprendre à ton fils à écrire, à labourer, à chasser, à tendre des pièges, selon la

saison de l'année »⁸⁷, « ne néglige pas d'engager un serviteur ou une servante si tu en as les moyens »⁸⁸, « ne bâtis pas une maison dans la terre arable »⁸⁹, « ne sois pas agressif ou tu te feras insulter »⁹⁰, « ne sois pas continuellement ivre ou tu deviendras fou »⁹¹. Mais l'homme n'est pas le seul maître de sa destinée, elle dépend des événements, des circonstances ; c'est ce que traduisent ces adages et ces vœux : « C'est une bénédiction pour un pays qu'un propriétaire qui agit avec justice »⁹², « puisse le « frère aîné » du village être le seul mandataire pour le représenter »⁹³ (d'où il faut conclure que le village élisait un mandataire pour le diriger⁹⁴), « puisse le plus dévoué des frères de famille être le seul qui agisse en « frère aîné » pour elle » ; dans les mœurs, la famille forme donc une espèce de solidarité⁹⁵ ; « puisse le fils vivre aussi longtemps que le père »⁹⁶, « puisse le fils du maître être le seul à être le maître »⁹⁷ (ce qui indique le respect de l'autorité avec une tendance à l'hérédité de celle-ci) ; « puisse l'inondation ne pas manquer de se produire »⁹⁸, « puissent les champs ne pas manquer de verdier »⁹⁹, « puisse la vache recevoir son taureau »¹⁰⁰ (nous savons, d'après un contrat de l'an 35 de Darius, que l'administration royale entretenait des services destinés à châtrer les taurillons, peut-être aussi y entretenait-elle des taureaux reproducteurs¹⁰¹) ; « puisse la vie toujours succéder à la mort »¹⁰². Quoi qu'il arrive, il faut observer les règles essentielles de la morale : « Ne fais pas le mal à autrui, car tu ferais ainsi qu'un autre agisse de même envers toi »¹⁰³, « fais en sorte que ton bienfait arrive à celui qui en a besoin »¹⁰⁴, « ne punis pas, ne te fais pas punir »¹⁰⁵, « celui qui vole la propriété d'autrui n'en profite pas »¹⁰⁶.

Fort intéressantes sont les *Instructions d'Onchsheshonqy* en ce qui concerne les relations avec les femmes : « N'épouse pas une femme dont le mari est vivant (ce qui signifie une femme divorcée), tu te ferais un ennemi »¹⁰⁷, « ne couche pas avec une femme mariée »¹⁰⁸. On remarquera la platitude de cette recommandation, comparée à la finesse dont usait Ptahhotep sous l'Ancien Empire pour exprimer la même idée. « Emprunte de l'argent à intérêt et épouse une femme »¹⁰⁹, parce que la présence d'une bonne épouse au foyer est une telle source de prospérité qu'elle vaut qu'on s'endette pour l'acquérir, idée qu'exprime encore notre moraliste en disant : « C'est une bénédiction pour une propriété qu'une femme prudente »¹¹⁰. Le premier but du mariage est d'avoir des enfants, c'est pourquoi il ne faut pas négliger sa femme, car

« celui qui est honteux de coucher avec sa femme n'aura pas d'enfants »¹¹¹. Cependant, l'auteur ajoute avec humanité : « N'abandonne pas la femme de ton foyer parce qu'elle n'a pas conçu un enfant »¹¹². Sans doute la richesse ne fait pas le bonheur, il faut cependant se garder d'épouser une femme misérable¹¹³. La sagesse, d'autre part, consiste à garder la haute main dans son ménage : « Ne donne pas une servante à ta femme avant d'avoir toi-même un serviteur »¹¹⁴, « n'ouvre pas ton cœur à ta femme, ce que tu lui diras sera connu de toute la rue »¹¹⁵, « ouvre ton cœur à ta mère, elle sera une femme discrète »¹¹⁶, « laisse voir ta richesse à ta femme, ne la lui confie pas »¹¹⁷, « ne lui confie pas (davantage) les provisions pour une année entière »¹¹⁸. « Sache aussi que quand un homme sent la myrrhe, sa femme est pour lui une chatte »¹¹⁹, mais que « quand il est malade, elle est pour lui comme une lionne »¹²⁰. « Si une femme ne s'occupe pas de la propriété de son mari, c'est qu'elle pense à un autre homme »¹²¹. La femme, d'ailleurs, reste toujours la femme, c'est ce que dit assez joliment notre moraliste, généralement plutôt terre à terre : « Grande dame le jour, femme la nuit »¹²². En somme, « si une femme vit en paix avec son mari, c'est la volonté de Dieu »¹²³. Il est peu question dans cette morale de gens des classes sociales supérieures. Le prêtre et le noble y apparaissent, cependant, comme entourés d'une grande considération ; on lit en effet : « Un prêtre est une bénédiction pour un temple »¹²⁴, et « estime les gens de noble naissance, afin d'être toi-même estimé de tous les hommes »¹²⁵. Le marchand, en revanche, fût-il riche, jouit de la plus mauvaise réputation dans la classe rurale : « Ne bois pas d'eau dans la maison d'un marchand, il te la ferait payer »¹²⁶ ; « il y a mille serviteurs dans la maison du marchand, mais le marchand lui-même en est un »¹²⁷. La conclusion qu'il faut en tirer : « ne fais pas d'un marchand ton ami »¹²⁸. Enfin, épinglons ces proverbes, expression de la sagesse populaire : « L'ivresse d'hier ne calme pas la soif d'aujourd'hui »¹²⁹. « Ne mets pas un homme pauvre en présence d'un homme riche »¹³⁰. « Toute maison est ouverte pour celui qui a quelque chose dans la main »¹³¹. « Si tu es marchand de paille et que tu en manques, ne t'en va pas, offrant du blé »¹³². « Si tu es en difficulté, ne va pas chez ton frère, va chez ton ami »¹³³. « Quand deux frères se querellent, n'interviens pas entre eux »¹³⁴. « La nuit, il n'y a pas de fils de Pharaon »¹³⁵. « Un remède n'est efficient que dans la main du médecin qui l'a prescrit »¹³⁶. « Pour celui qui a couru, s'asseoir

est agréable »¹³⁷ ; « pour celui qui est assis, se lever est agréable »¹³⁸. « Adresse une louange à l'homme qui a fait le travail, adresses-en deux à celui qui a donné les ordres »¹³⁹. « Le compagnon d'un idiot est un idiot »¹⁴⁰. « Mieux vaut vivre dans sa propre petite maison que dans la grande maison d'un autre »¹⁴¹. « Une petite propriété bien entretenue vaut mieux qu'une grande propriété en ruines »¹⁴². « La parole est une bénédiction pour un sage »¹⁴³, mais « ne parle pas trop »¹⁴⁴.

La conclusion de tout cela : « Amuse-toi pendant que tu es jeune, le jour de fête est court »¹⁴⁵. Mais, revenant sur lui-même, l'Égyptien répond : « Mets tes affaires dans la main de Dieu »¹⁴⁶.

Ce texte est symptomatique de l'évolution qui s'est opérée en Égypte depuis la XXVI^e dynastie. C'est la première fois qu'un moraliste s'adresse à la classe populaire, aux agriculteurs, aux petits exploitants, propriétaires ou métayers, représentant la grande masse de la population de l'Égypte. Le ton de l'auteur est adapté à ses lecteurs. La finesse a fait place à une simplicité qui va jusqu'à la brutalité. Il n'est plus question ici de courtoisie, mais de règles de vie pratiques, adaptées aux préoccupations journalières des ruraux. Dans les grandes lignes la morale en est la même, mais on se trouve à un degré de civilisation beaucoup plus bas. Le sentiment religieux lui-même — malgré les grandes manifestations mystiques auxquelles se livre la masse aux fêtes osiriennes — présente un caractère beaucoup plus formaliste que chez les moralistes antérieurs. On ne trouve pas de piété personnelle, de religion intérieure, de recherche de contact direct avec Dieu. Il y a un monde — comme il en est, d'ailleurs, dans toutes les civilisations — entre la façon de vivre et de penser des gens cultivés et de la masse.

De ces deux volets de la morale égyptienne que nous avons considérés, l'un consacré à la société cultivée, l'autre à la masse populaire, une même conclusion, cependant, se dégage — plus ou moins élevée sans doute, mais identique néanmoins dans le fond de la pensée —, c'est que, « quoi qu'il fasse, l'homme est entre les mains de Dieu ». C'est là une certitude que tous admettent, l'homme instruit comme le plus fruste des paysans. La morale humaine semble parfois bafouée, le juste est réduit à la misère, le violent ou le fourbe gagnent richesse et considération, l'homme pieux et sage est accablé de malheurs tandis que tout réussit à l'impie, ce sont là les « desseins de Dieu »¹⁴⁷. Car c'est Dieu qui donne la richesse, que le sage garde¹⁴⁸, c'est Dieu qui gratifie

l'homme du sentiment de l'honneur¹⁴⁹, c'est Dieu qui fait l'épouse honnête ou infidèle¹⁵⁰.

Dieu jugera. Pour l'homme, qu'il s'efforce de le servir en le craignant¹⁵¹ et en le satisfaisant. La meilleure façon de satisfaire Dieu est d'être charitable¹⁵², car la part donnée au pauvre est la part de Dieu¹⁵³, et celui qui donne à manger au misérable, Dieu le recevra dans sa faveur éternelle¹⁵⁴. Tous les hommes acceptent comme règle fondamentale l'obligation de faire le bien¹⁵⁵, mais pour l'homme pieux, l'essentiel, dans la pratique du bien, est de satisfaire Dieu¹⁵⁶. Pour faire le bien, on s'en remettra à sa seule conscience, car les enseignements que Dieu a donnés à chaque homme sont en lui-même.

L'homme est donc maître de sa destinée, sa récompense ou son châtimement sont entre ses mains. Fort ou faible, riche ou pauvre, il subira le sort que Dieu lui réserve selon ses œuvres, car tous les hommes, si puissants soient-ils, ne sont pour Dieu que comme des jouets¹⁵⁷.

Que l'homme jouisse donc de la vie, du bonheur, des plaisirs et de la richesse que Dieu lui octroie, mais que toujours il se souvienne qu'il dépend entièrement de Dieu¹⁵⁸; la pire des folies est de se rebeller contre lui, en le blasphémant¹⁵⁹ ou en parlant comme un impie¹⁶⁰.

L'heure de la mort appartient à Dieu, la sagesse est de ne jamais l'oublier¹⁶¹. Ainsi se pose le problème de la prédestination, en conflit avec la liberté humaine. Si le bonheur et le malheur, le bien et le mal sont voulus par Dieu, comment l'homme peut-il être le maître de sa destinée? C'est que, répond le moraliste, « Dieu pèse le cœur de chacun en tenant compte du sort qui lui est fait »¹⁶².

* * *

Dans ce bref aperçu de la morale égyptienne — qui a atteint à sa forme la plus élevée aux trois grandes périodes individualistes de l'Ancien Empire, du Nouvel Empire et de l'époque qui s'étend du 6^e au 3^e siècle av. J.-C. — j'ai tenté de montrer que, appuyée sur une religion panthéiste à tendance monothéiste, la civilisation égyptienne a vécu sur les conceptions morales les plus élevées et les plus humaines qu'aient connues l'Antiquité. Fondée sur une longue expérience du cœur de l'homme, optimiste parce que la religion égyptienne confond la création, c'est-à-dire la vie, et le bien, elle est demeurée éloignée de l'ascétisme, ce qui ne l'a pas empêchée d'être ennoblie par quelques grands élans mystiques¹⁶³.

Ce qui fait l'originalité profonde de la morale égyptienne, et aussi sa grandeur, c'est qu'elle donne comme raison d'être à la vie de chaque homme, de faire dominer en lui, tout en jouissant des biens de la création, l'esprit sur les instincts; elle l'associe ainsi à l'œuvre de la divinité elle-même, laquelle, sur le plan élargi de l'univers, tend à la même finalité: le triomphe de la conscience sur la matière, de l'esprit absolu sur le chaos inerte et inorganisé.

Chaque être humain, si faible et si obscur soit-il, est ainsi appelé, en tant que créature de Dieu, à participer aux beautés et aux jouissances de la création, tout en s'associant par son sentiment de la justice, par sa miséricorde, sa charité et son amour d'autrui, à la lutte constante que le bien, en la personne du Grand dieu créateur, mène, sans arrêt, contre le mal.

Ainsi se poursuit inlassablement l'œuvre de la création conçue et voulue par Dieu, conscience unique de l'univers répartie entre tous les êtres créés, dont les personnalités éphémères, en se fondant en elle, peuvent espérer atteindre à l'immortalité dans l'absolu divin, c'est-à-dire dans l'absolu de l'esprit.

Notes

1. *Pap. Turin des grèves* (A. GARDINER, *Ramesside Administrative Documents*, pp. 52 sqq.; W. F. EDGERTON, *The Strikes in Ramsès III's Twenty-Ninth Year*, dans *J.N.E.S.*, X (1951), pp. 137 sqq.
2. J. PIRENNE, *Civ. ég.*, III, pp. 9-17.
3. On verra à ce sujet les réformes de Bocchoris dans J. PIRENNE, *Civ. ég.*, III, pp. 83-93.
4. On verra *Le Conte de la Cuirasse*, *L'Emprise de la Cuirasse*, *L'Emprise du Trône*, dans G. MASPERO, *Contes populaires*, pp. 234 sqq. Pour les commentaires: J. PIRENNE, *Civ. ég.*, III, pp. 61-63.
5. *L'Emprise du Trône* (G. MASPERO, *op. cit.*, p. 277).
6. G. MASPERO, *Conte de la Cuirasse*, (*op. cit.*, p. 251).
7. G. MASPERO, *op. cit.*, p. 247.
8. Stèle d'Athènes (DRIOTON et VANDIER, *Eg.*, p. 563).
9. DIODORE, I, 79, 94 (J. PIRENNE, *Civ. ég.*, III, pp. 88-93, et A. MORET, *De Bocchori rege* (Paris, 1903), 67, 78, 79).
10. J. PIRENNE, *Civ. ég.*, III, pp. 158-165.
11. Cf. J. CAPART, *Un roman vécu il y a vingt-cinq siècles*, Bruxelles, 1914.
12. V. le *Pap. Insinger*; A. VOLTEN, *Das demotische Weisheitsbuch*, dans *Analecta Aegyptiaca*, II (Copenhague, 1941), p. 156; trad. franç. de J. CAPART, *Une sagesse égyptienne, d'après le livre récent*

- d'Aksel Volten, dans *Bull. Ac. Belg., séance du 2 mars 1942*, nos 1-3, pp. 50-83.
13. *Pap. Insinger* : VOLTEN, *op. cit.*, p. 162.
 14. *Id.*, p. 173.
 15. *Id.*, p. 175.
 16. *Id.*, p. 176.
 17. *Id.*, p. 177.
 18. *Id.*, p. 159.
 19. *Id.*, p. 176.
 20. *Id.*, p. 172.
 21. *Id.*, p. 161.
 22. *Id.*, pp. 170-171.
 23. *Id.*, p. 217.
 24. *Id.*, p. 221.
 25. *Id.*, p. 218.
 26. *Id.*, p. 220.
 27. *Id.*, p. 220.
 28. *Id.*, pp. 162-163.
 29. *Id.*, p. 153.
 30. *Id.*, p. 158.
 31. *Id.*, p. 173.
 32. *Id.*, p. 159.
 33. *Id.*, p. 199.
 34. *Id.*, p. 156.
 35. *Id.*, p. 152.
 36. *Id.*, p. 156.
 37. *Id.*, p. 193.
 38. *Id.*, p. 178.
 39. *Id.*, p. 202.
 40. *Id.*, p. 203.
 41. *Id.*, p. 204.
 42. *Id.*, pp. 188-191.
 43. *Id.*, p. 191.
 44. *Id.*, p. 160.
 45. *Id.*, p. 161.
 46. *Id.*, pp. 218-219.
 47. *Id.*, p. 208.
 48. *Id.*, p. 208.
 49. *Id.*, p. 210.
 50. *Id.*, p. 158.
 51. *Id.*, pp. 184-186.
 52. *Id.*, p. 212.
 53. *Id.*, pp. 213-215.
 54. Il en sera ainsi sous les Ptolémées jusqu'au 3^e siècle av. J.-C. (Cl. PRÉAUX, *L'Economie royale des Lagides*, Bruxelles, 1939, pp. 566-568).
 55. Cela résulte surtout des documents du 3^e siècle av. J.-C. qui montrent ouvriers et artisans protestant contre la politique des Ptolémées qui prétendent leur enlever cette liberté. (Cl. PRÉAUX, *op. cit.*, pp. 566-568.)
 56. E. LUEDDEKENS, *Ägyptische Eheverträge*, Wiesbaden, 1960, pp. 16-19 ; W. PESTMAN, *Marriage and Matrimonial Property* . . . , p. 221.
 57. Mariage dans lequel le père intervient : GRIFFITH, *Rylandes Papyri*, III, p. 28, n° 47 (trad. dans W. PESTMAN, *op. cit.*, p. 8). Mariage dans lequel les époux interviennent seuls (536 av. J.-C.) : E. SEIDL, *Ägyptische Rechtsgeschichte der Saiten und Perserzeit* (Gluckstadt, 1956), p. 70.
 58. *Onchsheshongy*, col. 25, 15 (S. R. K. GLANVILLE, *The Instructions of Onchsheshongy*, Londres, 1955 ; B. H. STRICKER, *De wijsheid van Anchsheshong*, dans *J.E.O.L.*, XV (1957-1958), pp. 11 sqq., et dans *Oudheidkundige Mededelingen uit*

- het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden*, XXXIX (1958), pp. 56 sqq.) ; cf. J. LECLANT, dans *Les Sagesses du Proche-Orient ancien*, p. 25.
59. *Id.*, col. 15, l. 15.
 60. *Maximes d'Any*, III, 16.
 61. HÉRODOTE, II, 111. Cf. H. DE MEULENAERE, *La légende de Phéros*, dans *C. d'E.*, XXVIII/56 (1953), pp. 248-260 ; W. PESTMAN, *op. cit.*, p. 55, n. 6.
 62. *Pap. Westcar*, IV, 5-10.
 63. DIODORE, I, 78, 3-4.
 64. Un jugement rendu sous la XX^e dynastie (donc plusieurs siècles avant la période saïte) par le tribunal ouvrier de Deir el-Médineh condamne un mari à recevoir cent coups de bâton s'il lui arrive encore d'insulter sa femme (*O. Bodleian Library 253* : J. ČERNÝ, dans *B.I.F.A.O.*, XXXVII (1937-1938), pp. 47-48 ; A. THÉODORIDÈS, dans *R.I.D.A.*, 1964, p. 72, n. 81).
 65. W. PESTMAN, *op. cit.*, p. 155.
 66. *Onchsheshongy*, col. 23, l. 7.
 67. *Ptahhotep*, 503 (PESTMAN, *op. cit.*, p. 59).
 68. PESTMAN, *op. cit.*, pp. 74-76.
 69. PESTMAN, *op. cit.*, p. 56.
 70. PESTMAN, *op. cit.*, pp. 76-78.
 71. GLANVILLE, *op. cit.* ; STRICKER, *op. cit.*
 72. *Onchsheshongy*, col. 8, 15.
 73. *Id.*, col. 8, 19.
 74. *Id.*, col. 9, 15.
 75. *Id.*, col. 9, 8.
 76. *Id.*, col. 9, 17.
 77. *Id.*, col. 9, 24.
 78. *Id.*, col. 9, 25.
 79. *Id.*, col. 16, 12.
 80. *Id.*, col. 16, 22.
 81. *Id.*, col. 9, 10.
 82. *Id.*, col. 24, 19.
 83. *Id.*, col. 27, 13.
 84. *Id.*, col. 11, 7.
 85. *Id.*, col. 16, 7.
 86. *Id.*, col. 21, 24.
 87. *Id.*, col. 17, 23.
 88. *Id.*, col. 7, 17.
 89. *Id.*, col. 14, 22.
 90. *Id.*, col. 11, 5.
 91. *Id.*, col. 11, 6.
 92. *Id.*, col. 8, 17.
 93. *Id.*, col. 10, 14.
 94. Le « frère aîné » signifie un supérieur bien intentionné, ce que nous appelons dans notre langue juridique, le « bon père de famille ».
 95. *Id.*, col. 10, 15.
 96. *Id.*, col. 10, 21.
 97. *Id.*, col. 10, 22.
 98. *Id.*, col. 10, 17.
 99. *Id.*, col. 10, 18.
 100. *Id.*, col. 10, 20.
 101. M. MALININE, *Choix de textes juridiques...* (1953), pp. 30 sqq.
 102. *Onchsheshongy*, col. 10, 25.
 103. *Id.*, col. 12, 6.
 104. *Id.*, col. 12, 17.
 105. *Id.*, col. 12, 16.
 106. *Id.*, col. 14, 7.

107. *Id.*, col. 8, 12.
 108. *Id.*, col. 21, 18.
 109. *Id.*, col. 16, 10.
 110. *Id.*, col. 8, 22.
 111. *Id.*, col. 21, 14.
 112. *Id.*, col. 14, 16.
 113. *Id.*, col. 24, 6.
 114. *Id.*, col. 13, 13.
 115. *Id.*, col. 13, 16.
 116. *Id.*, col. 13, 18.
 117. *Id.*, col. 12, 13.
 118. *Id.*, col. 12, 14.
 119. *Id.*, col. 15, 11.
 120. *Id.*, col. 15, 12.
 121. *Id.*, col. 25, 20.
 122. *Id.*, col. 22, 9.
 123. *Id.*, col. 25, 5.
 124. *Id.*, col. 8, 18.
 125. *Id.*, col. 20, 18.
 126. *Id.*, col. 16, 5.
 127. *Id.*, col. 19, 18.
 128. *Id.*, col. 28, 4.
 129. *Id.*, col. 24, 12.
 130. *Id.*, col. 23, 22.
 131. *Id.*, col. 14, 13.
 132. *Id.*, col. 15, 22.
 133. *Id.*, col. 16, 4.
 134. *Id.*, col. 19, 11.
 135. *Id.*, col. 19, 7.
 136. *Id.*, col. 19, 24.
 137. *Id.*, col. 20, 10.
 138. *Id.*, col. 20, 11.
 139. *Id.*, col. 22, 20.
 140. *Id.*, col. 13, 7.
 141. *Id.*, col. 23, 8.
 142. *Id.*, col. 23, 9.
 143. *Id.*, col. 8, 23.
 144. *Id.*, col. 14, 12.
 145. *Id.*, col. 8, 7.
 146. *Id.*, col. 11, 23.
 147. *Pap. Insinger* : VOLTEN, *op. cit.*, pp. 155, 165, 192, 206.
 148. *Id.*, p. 166.
 149. *Id.*, p. 192.
 150. *Id.*, p. 178.
 151. *Onchsheshongy*, col. 25, 5 ; *Pap. Insinger* : VOLTEN, *op. cit.*, p. 154.
 152. VOLTEN, pp. 217, 218, 219.
 153. *Id.*, p. 218.
 154. *Id.*, p. 220.
 155. *Onchsheshongy*, col. 12, 6 et 17, col. 14, 7.
 156. *Pap. Insinger* : VOLTEN, *op. cit.*, p. 218.
 157. *Id.*, pp. 155, 188.
 158. *Onchsheshongy*, col. 8, 7 et col. 11, 23.
 159. *Pap. Insinger* : VOLTEN, *op. cit.*, p. 161.
 160. *Id.*, p. 160.
 161. *Id.*, p. 154.
 162. *Id.*, p. 164.
 163. On lira avec intérêt FR. DAUMAS, *Amour de la vie et sens du divin dans l'Ancienne Egypte*, dans *Magie des Extrêmes* (Et. carmélistes, 1952), pp. 92-141 ; *Littérature prophétique et exégétique égyptienne et commentaires esséniens*, dans *A la rencontre de Dieu* (Le Puy, 1961), pp. 203-221 ; *La Naissance de l'humanisme dans la littérature de l'Egypte ancienne*, dans *Oriens Antiquus* (Rome, 1962), pp. 155-184.

ABRÉVIATIONS

Ann. Inst. Or.	Annuaire de l'Institut oriental de l'Université libre de Bruxelles.
A.H.D.O.	Archives d'histoire du droit oriental, Bruxelles.
A.S.A.E.	Annales du Service des antiquités, Le Caire.
B.I.E.	Bulletin de l'Institut d'Egypte, Le Caire.
B.I.F.A.O.	Bulletin de l'I.F.A.O., Le Caire.
Br., A. R.	James Henry BREASTED, <i>Ancient Records of Egypt</i> , 5 vol., Chicago, 1906-1907.
B.S.F. d'Eg.	Bulletin de la Société française d'égyptologie, Paris.
C. d'Eg.	Chronique d'Egypte, Bruxelles.
DRIOTON et VANDIER, <i>Eg.</i>	E. DRIOTON — J. VANDIER, <i>L'Egypte</i> (Coll. <i>Clio</i>), 4 ^e éd., Paris, 1962.
I.F.A.O.	Institut français d'archéologie orientale, Le Caire.
J.A.O.S.	Journal of the American Oriental Society, Baltimore.
J.E.A.	Journal of Egyptian Archaeology, Londres.
J.E.O.L.	Jaarbericht « Ex Oriente Lux », Leyde.

J. P., <i>Inst.</i>	J. PIRENNE, <i>Histoire des institutions et du droit privé de l'ancienne Egypte</i> , 3 vol., Bruxelles, 1932-1935.
J. P., <i>Civ. ég.</i>	J. PIRENNE, <i>Histoire de la civilisation de l'Egypte ancienne</i> , 3 vol., Neuchâtel, 1961-1963.
M.D.A.I.K.	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo, Wiesbaden.
M.I.F.A.O.	Mémoires de l'I.F.A.O.
R. d'Eg.	Revue d'égyptologie, Paris.
R. égyptol.	Revue égyptologique, Paris.
R.H.R.	Revue de l'histoire des religions, Paris.
R.I.D.A.	Revue internationale des droits de l'Antiquité, Bruxelles.
W.Z.K.M.	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Vienne.
Z.A.S.	Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde, Berlin.
Z.D.M.G.	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Wiesbaden.

IMPRIMÉ EN SUISSE

TABLE

<i>Préface</i>	Pages VII
--------------------------	--------------

Première partie

DES ORIGINES A LA FIN DE L'ANCIEN EMPIRE (Jusque vers 2200 av. J.-C.)

I. LA GENÈSE DU SYSTÈME RELIGIEUX	3
1. Les origines	4
2. La cosmogonie solaire	16
3. L'homme en tant que créature de Dieu	18
II. LA MORALE	41

Deuxième partie

DE LA FIN DE L'ANCIEN EMPIRE AU NOUVEL EMPIRE (± 2200-1580 av. J.-C.)

III. L'ÉVOLUTION RELIGIEUSE DE LA PREMIÈRE FÉODALITÉ JUSQU'À LA RECONSTITUTION MONARCHIQUE DE LA XVIII ^e DY- NASTIE	57
IV. LA MORALE A L'ÉPOQUE FÉODALE	71

Troisième partie

LE NOUVEL EMPIRE

(1580-1085 av. J.-C.)

	Pages
V. L'EFFORT VERS LE MONOTHÉISME	85
1. La cosmogonie thébaine	85
2. La réforme amarnienne	89
3. La restauration amonienne et le syncrétisme entre le culte égyptien et les cultes asiatiques	92
VI. LA MORALE	105
1. La morale publique	105
2. La morale privée	120

Quatrième partie

DE LA FIN DU NOUVEL EMPIRE A LA PÉRIODE PTOLÉMAÏQUE

(1085-333 av. J.-C.)

VII. L'ÉVOLUTION DES IDÉES RELIGIEUSES	141
VIII. L'ÉVOLUTION DE LA MORALE	153

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 31 MARS
1965 SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE
DE «LA TRIBUNE DE GENÈVE», POUR
LES ÉDITIONS DE LA BACONNIÈRE,
A BOUDRY, NEUCHÂTEL (SUISSE)

JACQUES PIRENNE

HISTOIRE DE LA CIVILISATION DE L'EGYPTE ANCIENNE

3 volumes

I: Des origines à la VI^e dynastie**II: De la VII^e à la XX^e dynastie****III: De la XX^e dynastie aux Ptolémées**

Une critique enthousiaste :

« ... Volumes considérables, aussi bien par la présentation impeccable que par le fond. »

« ... Une illustration parfaitement choisie facilite la lecture de telle façon que lorsqu'on a ouvert le premier tome de cette monumentale Histoire..., on n'a de cesse d'aller jusqu'au bout. »

(André Parrot, Réforme)

« Guide éclairé, tant pour les spécialistes que pour les profanes attirés par l'éclat de cette étonnante civilisation. »

(Le Soir)

« un ouvrage capital. »

(Figaro littéraire)

« Un ouvrage remarquable, bénéficiant d'une mise en pages et d'une présentation générale de grande classe. »

(Tribune de Genève)

« Un livre d'une séduction irrésistible. »

(Actualités du Midi)

« Un ouvrage colossal. »

(Gazette de Lausanne)

E

LA RELIGION ET LA MORALE DANS LA

299.3 PIR 63

IMPRIMÉ EN SUISSE